Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Werke 11

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Berliner Schriften
1818–1831

Suhrkamp

Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe
Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
Werke : in 20 Bd.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel. –
Auf d. Grundlage d. Werke
von 1832–1845 neu ed. Ausg.,
Ausg. in Schriftenreihe
»Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft«. –
Frankfurt am Main : Suhrkamp
ISBN 3-518-09718-0
NE: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
[Sammlung]
11. Berliner Schriften : 1818–1831. –
1. Aufl. – 1986.
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 611)
ISBN 3-518-28211-5
NE: GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 611
Erste Auflage 1986
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 – 91 90 89 88 87 86

INHALT

Gutachten und Aufsätze

1. Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur [1819/20] 9
2. Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien [1822] 31
3. Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie [1822] .. 42
4. Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion [1826] 68
5. Über die Bekehrten [von Ernst Raupach]. (Antikritisches) [1826] 72
6. Über die englische Reformbill [1831] 83

Rezensionen aus den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik

1. Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata. Von Wilhelm vom Humboldt [1827] 131
2. Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel [1828] 205
3. Hamanns Schriften [1828] 275
4. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Von Karl Friedrich Göschel [1829] 353
5. Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus. – Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere [1829] 390
6. Der Idealrealismus. Erster Teil. Von A. L. J. Ohlert [1831] 467

7. Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Von J. Görres [1831] 487

Fragmente, Notizen, Aphorismen

1. Fragment zur Philosophie des Geistes [1822 ff.] 517
2. Notiz zu Hamann [1828] 551
3. Zwei Entwürfe zur Reformbill-Schrift [1831] 553
4. Notizen und Aphorismen, 1818—1831 556

Anmerkung der Redaktion zu Band 11 575

GUTACHTEN UND AUFSÄTZE

Über die Einrichtung[1] einer kritischen Zeitschrift der Literatur

(An das Ministerium des Unterrichts eingesandt)
[1819/20]

In der Darlegung eines Entwurfs über die Zweckmäßigkeit und über die Art und Weise, *eine kritische Zeitschrift der Literatur in Berlin* anzulegen, glaube ich mich nicht mit der Auseinandersetzung des allgemeinen Zwecks der Institute dieser Art aufhalten zu dürfen, sondern desselben nur erwähnen zu müssen, um in Beziehung darauf das Eigentümliche zu entwickeln, worin das Interesse, eine solche Anstalt hier ins Werk zu setzen, liegen könnte.

Der Zweck derjenigen Rezensieranstalten, welche sich nicht auf ein einzelnes wissenschaftliches Fach beschränken, neigt sich in der Art und Weise der Ausführung entweder mehr dahin, die Leser von dem *Inhalte* der literarischen Produktionen, der in wissenschaftlicher oder anderer Rücksicht eine Merkwürdigkeit hätte, oder mehr dahin, nur von der *Existenz* solcher Produktionen und durch ein *Urteil* von dem *Werte* oder *Unwerte* derselben zu unterrichten, – wobei dann weiter die Heraushebung der *wichtigeren* Erscheinungen oder auch nur dessen, was der subjektive Zufall den Mitarbeitern in die Hände führt, (wie bei den *Heidelberger Jahrbüchern*) oder vornehmlich die *Vollständigkeit* zum Ziele gesetzt wird.

Der *Nutzen* – um sogleich auf diesen zu kommen –, der sich von solchen Anstalten versprochen wird, gesichtete, gründliche Kenntnisse zu verbreiten und den Fortgang und das Gedeihen der Wissenschaften, besonders durch das ausgeübte Gericht über das Mittelmäßige und Schlechte, zu befördern, – dieser Nutzen, so plausibel sich dafür das Mittel

1 Hoffmeister (nach Hegels Entwurf): »Errichtung«

zunächst darstellt, scheint sich jedoch, wenn man die Erfahrung darüber zu Rate zieht, eben nicht in ausgedehnter, durchgreifender Wirkung zu ergeben, sondern die Masse des Mittelmäßigen und Schlechten eher in dem Verhältnisse, als diese Rezensieranstalten sich vermehrten, gewachsen zu sein und an Breite wie an Autorität gewonnen und gleicherweise das Publikum zu der Meinung geleitet zu haben, Journalwissenschaft und das Lesen von Zeitungen sei das ausreichende Mittel zu Fortschritten in Bildung und Kenntnissen und das bequeme Surrogat für Studium und Beschäftigung mit Inhalt und Sache. Geht man der Quelle solcher Wirkung näher nach, so ist wohl nicht zu verkennen, daß in solchen Rezensieranstalten die Mittelmäßigkeit sich gegenseitig hegt und pflegt, Namen und Ruhm erteilt und daß einerseits aus der Gewohnheit des Aburteilens und andrerseits aus der perennierenden Anschauung des Aburteilens der Wahn und Eigendünkel zur allgemeinen Überzeugung gedeiht, so etwas wie die anderen wenigstens und gewiß etwas Besseres auch produzieren zu können; so daß man wohl jene gegenseitige Pflegung der Mittelmäßigkeit ebensowohl als dieses beständige Herabsetzen gleicherweise für den Dünger halten könnte, der die Fruchtbarkeit dieser Mittelmäßigkeit ins Unendliche erhöht.

Für eine kritische Zeitschrift, die sich zu erfreuen hätte, unter den Auspizien einer Königlichen Staatsbehörde aufzutreten, erschiene es als schickliche Bestimmung, sich außerhalb des Kreises jenes Umtriebs zu stellen und seinen Wirkungen und Zwecken vielmehr entgegenzuarbeiten. Sie möchte sonach den Charakter einer bloßen allgemeinen Rezensieranstalt auszuschließen und sich darauf zu beschränken haben, inländische und ausländische Werke, welche für die Wissenschaften und für Kenntnisse eines umfassenden Interesses einen wirklichen Wert haben, zum Gegenstand der Beurteilung zu machen und sie vornehmlich mit dem Zwecke anzuzeigen, ihren *Inhalt* zur allgemeinen Kenntnis zu bringen, dagegen das Gewöhnliche, Beschränkte, Mittelmäßige

und Schlechte, das nur eine *negative* Kritik erleiden könnte, gänzlich unbeachtet zu lassen. Etwa nur solche Werke von weniger gediegenem Werte können beachtet werden, denen äußerliche Umstände ein großes Aufsehen verschafft oder denen dies, daß sie ausgezeichnete Repräsentanten einer allgemeinen Gattung sind, eine weitere Bedeutsamkeit gegeben hätte. Bei diesem so beschränkten Umfange würde allerdings Vollständigkeit zum Ziele zu machen sein. Ausgeschlossen würden ferner die Werke, die ganz speziellen Wissenschaften und speziellen Zweigen derselben gewidmet sind – der Theologie, Jurisprudenz, Medizin, sowie der Technologie, der Kameralwissenschaft und dergleichen –, wobei es offen bleiben könnte, solche in diese Fächer einschlagende Schriften hereinzuziehen, welchen teils der umfassende Inhalt, teils ein allgemeinerer philosophischer Gesichtspunkt – wie bei Werken der Theologie, naturphilosophischen Systemen der Medizin, philosophischen Ansichten der Gesetzgebung, der Staatsökonomie usf. – ein allgemeineres Interesse oder die Prätention eines solchen gäbe. Schriften politischen Inhalts, vornehmlich die der Zeitpolitik, blieben dabei gänzlich entfernt.

In dieser obgleich mehr negativen, jedoch hier wohl hinreichenden Bestimmung der zu beachtenden Bücher ergäbe sich, ja erwüchse wohl selbst schon größtenteils für sich die Bestimmung der *Haltung* und des *Tones*, der in dem Institute herrschen würde und zu behaupten wäre. Einen Hauptbestandteil seiner würdigen Haltung machte es, daß das Gediegene, Tüchtige, Interessante, die Wissenschaften und Kenntnisse wirklich Bereichernde *anerkannt* und mit Zustimmung, die auf gründlichem Urteil beruhte, bekannt gemacht würde. Außer der bei der Beschäftigung mit dem Beurteilen, besonders mittelmäßiger Produktionen, dem Beurteiler so naheliegenden Sucht, durch Tadel sich das Bewußtsein seiner Überlegenheit, ja selbst erst das Bewußtsein des Berufes zum Beurteilen zu geben, wie er aus demselben Grund auch zu dem entgegengesetzten Tone der vornehmen

Schonung und Milde geführt wird, mag sich mit dem Geschäfte der Beurteilung eines bedeutenden Werks leicht der Sinn und die Forderung verknüpfen, als ob der Beurteiler zugleich nicht nur sich als Herr über das Fach, sondern, daß er dies *in einem höheren Grade* als der Verfasser sei, zu beweisen hätte. Wie sich denn als das letzte Resultat der Beurteilungen sehr gewöhnlich dies ergibt, daß, wenn es dem Referenten gefallen hätte, ein Werk über den Gegenstand zu schreiben, er etwas Vorzüglicheres geleistet haben würde, – ein Resultat, das, wie das damit etwa sich verbindende Bedauern der Leser, in dem Umstande seine Erledigung findet, daß die Referenten selbst Schriftsteller etwa von demselben und leicht von minderem Werte sind als die, gegen deren Werke sie jene Meinung von sich erweckten, und daß sie mit ihren Produktionen dasselbe Schicksal ihrerseits erfahren.
Die *Anerkennung*, daß in der Tat, es sei im Inland oder Ausland, literarische Produkte erscheinen, welche eine wirkliche Bereicherung der Kenntnisse, Erweiterung der wissenschaftlichen Ansicht, Neuheit der Entwicklung und der Ideen, auch für den Referenten, von welcher Stärke sonst seine Gelehrsamkeit und der Standpunkt seines Denkens sei, enthalten, – diese Anerkennung wird durch die obige Bestimmung erleichtert, daß nur gewichtige Werke der Beurteilung unterworfen würden, sowie dann dadurch, daß das Geschäft der Beurteilung schon selbst anerkannten wissenschaftlichen Männern übertragen würde. Ohnehin ereignet sich bei den vorhandenen Rezensieranstalten der Fall häufig, daß die bedeutendsten Werke nur darum jahrelang und mehrere gar keine Beurteilung erfahren, weil die bestellten Rezensenten sich erst bemühen, nicht nur *in das Werk hinein-*, sondern auch *darüber hinauszukommen*, und, bis sie nicht durch eigenes Studium des Gegenstandes auf den Schultern des Verfassers weiter zu sehen glauben, die Arbeit verschieben zu müssen meinen. Indem als die Absicht des Publikums bei der kritischen Anstalt vorausgesetzt wird, mit den *Fortschritten der Wissenschaften* und *nicht* mit der *Überlegenheit*

der Rezensenten bekannt zu werden, so würde es um so mehr Einwirkung der Regierung sein können, jenes Interesse des Publikums gegen ein solches etwaiges Interesse der Referenten geltend zu machen.

Die erwähnten subjektiven Richtungen, von denen, ob sie gleich individuell sind, die Haltung eines Journals großenteils abhängt, habe ich geglaubt berühren zu müssen, weil sie ohne Zweifel nicht zufällig sind, sondern durch die Natur einer Anstalt teils unterstützt, teils aber selbst hervorgerufen werden und nicht sowohl durch Vorschriften oder zutrauensvolle Voraussetzungen, sondern allein durch die Art und Weise der Einrichtung zurückgehalten und entfernt werden können.

An das Berührte würde sich in Ansehung der Beschaffenheit der Kritiken dies anschließen, daß sie überhaupt *abhandelnd* durch ihren *Inhalt*, weniger über die Subjektivität des Buchs und seines Verfassers als über die von ihm bearbeitete *Sache* lehrreich wären und bei der Gründlichkeit zugleich die Rücksicht für das Publikum durch Klarheit der Darstellung und würdige Popularität, wenigstens durch die Vermeidung eines zu sehr sich vereinzelnden Details zum wesentlichen Augenmerk hätten.

Ich kann der Mühe überhoben sein, die Bemerkung zu machen, daß eine solche literarische Anstalt vorzüglich der *Hauptstadt des Reichs, dem Sitze der Akademie der Wissenschaften und der Hauptuniversität* entsprechend und anständig erscheint, ebenso, daß diese dreifachen Mittelpunkte eine Zahl von Männern darbieten müssen, durch welche ein solches Institut ins Werk und in einen gedeihlichen Zustand gesetzt und darin erhalten werden könnte. Daß schon von selbst es mehreren ein Bedürfnis ist, eine Gelegenheit zu finden, sich vor dem Publikum über neue gelehrte Werke auszusprechen, dafür läßt sich wohl der Umstand anführen, daß Professor *Solger* eine gehaltvolle Arbeit dieser Art, seine letzte, an die *Wiener Jahrbücher* gegeben hat, außerdem, daß ein großer Teil der übrigen Aufsätze dieser Jahr-

bücher von preußischen Gelehrten herrühren soll, die ohne Zweifel nur aus Mangel einer inländischen Gelegenheit eine solche fremde, wenigstens entfernte, aufsuchen.

In Beziehung auf das genannte Journal gehe ich auf den wichtigsten Gesichtspunkt über, in den eine hiesige kritische Anstalt zu treten bestimmt sein würde, nämlich ihre *Stellung zur Regierung*. Auf den meisten, beinahe allen *Universitäten* Deutschlands waren dergleichen Veranstaltungen entstanden, – entweder der Universitäten selbst oder, wie in Göttingen, einer dortigen sonst konstituierten öffentlichen Gesellschaft. Daß solche Veranstaltungen, indem sie der freiwilligen Tätigkeit und dem Patriotismus der Professoren überwiesen waren, mit der Zeit in Verfall gerieten, sich in einem siechen Gange fortschleppten oder ganz aufhörten und daß *Privatunternehmungen* an ihre Stelle traten, ist ein ebenso bekannter als natürlicher Erfolg. Aber soviel ich mich erinnere, hat keine die Qualität und den Titel einer Regierungsanstalt getragen; auch die *Wiener Jahrbücher* gelten, wenn ich recht unterrichtet bin, zwar dafür, mit Vorschub der Regierung entstanden zu sein und ihrer Aufsicht und Betätigung zu genießen, aber dies Verhältnis scheint zugleich als ein privates gehalten zu werden, und sie tragen jenen Titel nicht an der Stirne. Das französische *Journal des Savants* erscheint dagegen als eine bleibende und ausdrückliche Regierungsanstalt, ebenso wie eine Universität oder näher wie die Arbeiten einer Akademie der Wissenschaften, und deren Herausgabe, – Arbeiten, welche die Beförderung der Wissenschaften durch *eigene Produktionen* wie eine kritische Anstalt durch die fruchtbare *Bekanntmachung der Arbeiten anderer* zum Zwecke haben. Schon die Betrachtung, daß der letztere Zweck dem ersteren parallel geht, ja als ein *wesentliches Komplement* desselben erscheint, macht eine weitere Ausführung davon, daß ein solches Institut würdig wäre, *Veranstaltung der Königlichen Staatsbehörde zu sein und so zu heißen*, überflüssig. Aber dies möchte wohl einer weiteren Ausführung bedürfen, inwiefern es mir scheint,

daß nur als *Veranstaltung des Gouvernements* ein solches Institut diejenige Wirksamkeit für Beförderung und Verbreitung der Wissenschaften und auf das schriftstellerische Treiben haben könne, welche in seinem Zwecke liegt, indem es nur als Regierungsanstalt diejenige *Einrichtung* bekommen und sich erhalten kann, durch welche es jene Wirksamkeit auszuüben imstande ist.

Was diese *Wirksamkeit* zunächst betrifft, so ist, um von ihr vollständiger zu sprechen, die Rückwirkung der Meinung des Publikums mit in Anschlag zu bringen, wodurch sie verstärkt wird, – eine Seite, welche mehrere verwandte Rücksichten darbietet, die ich, um nicht zu ausführlich zu werden, zugleich mit anführen werde. Ich verstehe unter jener Rückwirkung zunächst, daß ein kritisches Institut schon dadurch, daß es existiert und tätig ist, im Publikum die Vorstellung erzeugt, daß auf dieser Universität, Stadt usf. sich eine Versammlung kompetenter Richter zusammen befinde, ein Mittelpunkt, der durch seine geistigen Mittel wie durch den äußeren Zusammenhang eines solchen Unternehmens als eine *Autorität* erscheint. Dieser Schein wirft sich auf den Ort, wo eine solche Zeitschrift erscheint, selbst wenn nur der Redakteur und etwa einige Mitarbeiter sich daselbst, deren Mehrzahl aber auswärts aufhält. So hat wohl die Allgemeine Deutsche Bibliothek das Ihrige beigetragen, vormals Berlin das Ansehen eines literarischen Mittelpunkts und Richterstuhls zu verschaffen. Wieder schließt sich dann von selbst vieles gern an eine solche Autorität an und vermehrt damit ihren Gehalt und ihre Wirksamkeit. So hat vielleicht der *Jenaischen Literatur-Zeitung*, an der immer bei weitem die Minderzahl der Arbeiter aus dort Ansässigen bestand, die dasige Universität einen Teil ihres Ansehens zu verdanken gehabt und dieses Ansehen die Neigung, dort als Lehrer angestellt und Mitarbeiter an der kritischen Anstalt zu werden, vermehrt. Und zwar mag jenes Blatt dabei noch insofern näher mitgewirkt haben, als eine solche kritische Anstalt sich im Falle befindet, zu einer ausgebreiteten

und gründlichen Kenntnis der Gelehrten, deren Fähigkeit und Brauchbarkeit zu kommen; so daß wohl diese Gelegenheit dazu beigetragen hat, daß es den Nutritoren der dortigen Universität gelingen konnte, den fortwährenden Abgang daselbst berühmt gewordener Gelehrter immer wieder mit noch wenig öffentlich bekannten, aber tüchtigen Männern zu ersetzen und auf diese Weise auch ohne große Kosten den Ruf der Universität auf gleicher Höhe zu erhalten. – Um noch die *Göttinger Gelehrte Anzeigen* zu erwähnen, so haben sie, so leicht ihre Verfasser es sich mit der intelligenzblattartigen Redaktion machen, dazu doch gewiß mitgewirkt, die dasige gelehrte Gesellschaft zur Würde eines Mittelpunkts zu erheben, dem mancher Gelehrte und Staatsmann seine Arbeiten, Entdeckungen, Merkwürdigkeiten und dergleichen vorlegte und widmete, weil es daselbst eine Beachtung und öffentliche Würdigung zu erwarten hatte. Eine Akademie, welche durch die speziellen Untersuchungen ihrer einzelnen Mitglieder, wie eine Universität, welche durch den Vortrag ihrer Lehrer und die vereinzelten Schriften derselben tätig ist und ihre Existenz beweist, genießt wohl darum noch nicht dieses Ansehens und Einflusses, wenn sie nicht ein beurteilendes Institut damit verbindet und auch *über die Arbeiten anderer* fortwährend *das Wort hat.* Von jener ersten Wirksamkeit können ohnehin immer nur wenigere Gewinn ziehen, im Vergleich mit denen, für welche es *Bedürfnis* ist, durch andere mit dem *allgemeinen* Zustande der wissenschaftlichen Fortschritte bekanntgemacht zu werden und von kompetenten Richtern ein Urteil über die bedeutenden literarischen Erscheinungen zu erhalten. Dies Bedürfnis einer *Autorität*, um sich bei ihr zu beruhigen oder erst auf sie hin selbst anzufangen, ist der wichtigste Umstand, der die kritisch-literarische Wirksamkeit nach außen einleitet und begünstigt und dann sie selbst zum Ansehen erhebt.

So wichtig sich diese kombinierte Wirksamkeit darstellt, um nicht bloß Bücherkenntnis, sondern die Sachkenntnis bei

dem Publikum zu vermehren und richtige und bestimmte Begriffe zu verbreiten, so wird sie sich auch über den Teil desselben, der sich mehr auf das Empfangen beschränkt, hinaus auf den *aktiven, schriftstellerischen Teil* desselben erstrecken. Wenn bei jenem Teil das Bedürfnis der Autorität vorherrschend ist, so zeigt sich bei diesem vielmehr das Gegenteil; aber in der Tat nimmt bei ihm die *Abhängigkeit von Autorität* nur eine andere Gestalt an. Betrachtet man den wissenschaftlichen Zustand Deutschlands nach seiner aktiven Seite, so heben sich bei der Klasse von Schriftstellern, welche zum Auffassen und populären verständigen Verbreiten und Lehren bestimmt zu sein sich beweist, die zwei Erscheinungen hervor, in Ansehung des Inhalts ganz von der *Routine abhängig*, ja besonders in Ansichten und in die wissenschaftliche Weise der Ausländer vergraben zu sein und das Einheimische gar nicht zu beachten und aufzunehmen, ehe es von Franzosen oder Engländern hervorgezogen und anerkannt worden ist, – und dabei unmittelbar, und zwar um so mehr, je dürftiger ein Inhalt aufgefaßt ist, sich selbst dies, daß sie bloß durch ein Aufraffen der Gedanken anderer einen kümmerlichen Besitz haben, gänzlich zu verbergen und zu verleugnen und sogar mit Herabsetzung anderer und zunächst derer, von denen sie alles gelernt haben, was sie wissen, die *Prätention eigener Entdeckungen*, eigentümlicher *neuer Theorien* und selbstgeschaffener Gedanken zu haben. Daß sie die gediegenen Gedanken und Ansichten anderer aufnehmen, ist nicht das, was man wegwünschen kann; im Gegenteil sind ja die Wissenschaften eine Produktion von mehrtausendjähriger Arbeit, und derjenige ist ein großer Gelehrter, der seine Wissenschaft auf dem Standpunkt, auf dem sie jetzt steht, erlernt hat und gedacht innehat. Lehrer an Universitäten und anderen Anstalten haben zunächst keine andere Pflicht zu erfüllen, als eine solche gedachte Kenntnis dessen, was da ist, zu besitzen und sie anderen zu wiederholen. Was sie weiter tun in Ansehung des Inhalts, ist, wenn es nicht etwa zweideutig und noch mehr

ist, wenigstens unbeträchtlich gegen die Masse dessen, was sie der Tradition verdanken. Und die Bedingung, um die Wissenschaft weiterzubringen, ist immer, sich in die vorhandene Wissenschaft einstudiert zu haben. Jene Mehrzahl aber kommt nicht nur durch ihre geringe Kenntnis zu der Prätention von Originalität, sondern diese Prätention macht es ihr wieder unmöglich, sich die erste Bedingung, die Kenntnis des Vorhandenen zu verschaffen. Man kann überall als eine Wirkung, die aus dem *Mangel eines imponierenden wissenschaftlichen und literarischen Mittelpunkts in Deutland* hervorgehe, die Selbständigkeit, Originalität, Freiheit der Ansichten, die in unserer Literatur herrsche, rühmen hören. Die Hauptkrankheit aber unseres schriftstellerischen Publikums scheint wohl eben durch die Definition ausgedrückt zu sein, welche Voltaire in dieser Rücksicht von Deutschland gibt, es sei *un pays fertile en mauvais originaux.* Denn man möchte bei jenem aktiven Teile des Publikums vielmehr leicht den höchsten Mangel an Originalität des Inhalts, ja an einer bloßen Ausdehnung und Mannigfaltigkeit desselben erblicken, dagegen die desto größere formelle Originalität der Einbildung, die sich auf die Dürftigkeit ihres Stoffes und die Seichtigkeit und Verkehrtheit ihrer Einfälle stützt, um zu beweisen, daß sie etwas *Besonderes*, d. i. vom Anerkannten und Vernünftigen Abweichendes zutage gebracht habe. Diese *Sucht nach etwas Besonderem*, die zu einem negativen Geiste gegen das Gediegene, Geltende und Anerkannte wird, ist es, die, auf dem theoretischen Felde erzogen und genährt, dann, wenn das Praktische und Politische ein eigentümliches Interesse erweckt hat, sich auf dieses wirft, wo die Originalität der Seichtigkeit ganz homogene, nur jetzt einen Kreis von ganz anderer Bedeutung und Würde antastende Erscheinungen hervorbringt und der Anfang des leeren Aufspreizens mit hohlen Gedanken die Bahn zu praktischen Originalitäten, d. i. zu törichten, gefährlichen, verbrecherischen Unternehmungen und Handlungen eröffnet.

Die gewöhnlichen Rezensieranstalten, wie oben deren Treiben und Zwecke berührt worden sind, arbeiten diesem Geiste des Negativen gegen das Anerkannte und Anzuerkennende nicht nur nicht entgegen, sondern pflegen und befördern ihn, da er auf ihrem Felde selbst den Hauptton ausmacht. Wenn daher eine allgemeinere Wirkung von einem kritisch-literarischen Institute gedacht werden kann, so wird sie sich ohne Zweifel daran anschließen, daß durch dasselbe im Felde des Wissenschaftlichen, durch das Herausheben und Anerkennen des Tüchtigen und Verdienstvollen und durch ein Stillschweigen über das Mittelmäßige und Schlechte, die anerkannte gründliche Wissenschaft in ihrem Rechte behauptet und gegen die Prätention, Aufsehen zu machen, der Maßstab dessen aufgestellt und fortdauernd betätigt würde, was von neuen Produktionen die Aufmerksamkeit eines gelehrten Instituts auf sich ziehen könnte, – eines Institutes, dessen Autorität, sowie der Wunsch, von demselben beachtet zu werden, dadurch erhöht wird, daß eine darin erwiesene Auszeichnung unter den Augen einer hohen Staatsbehörde erteilt wird und gleichsam als ein dieser abgestattetes Gutachten angesehen werden kann. Einem preußischen Schriftsteller wird es nicht gleichgültig sein, wenn ihm eine solche Beachtung und welche ihm widerfährt, und auch für andere deutsche Schriftsteller wird dies in mannigfaltigen Beziehungen nicht ohne Interesse sein. Diese Wirkung möchte gerade um so kräftiger sein, je unbefangener sie erscheint und es wirklich ist, indem die Zensur von unparteiischen Gelehrten ausgeübt wird und das Wissenschaftliche zu ihrer nächsten und einzigen Rücksicht hat.

Ich gehe in dieser letzten Beziehung gleich zu einem speziellen Umstande über, der damit in unmittelbarer Verbindung steht. Um nämlich die Unabhängigkeit des direkten wissenschaftlichen Zwecks fortwährend vor dem Publikum zu vergewissern, würde es unerläßlich sein, daß zu *jeder Abhandlung der Name des Verfassers* beigesetzt werde. Diese Bestimmung partikularisiert wieder gegen das Publikum die

Tätigkeit des Institus und stellt deren Erscheinung in diejenige Entfernung von der Regierung, in der sie von dieser steht. Die allgemeine Versicherung einer rücksichtslosen, bloß gelehrten Beurteilung sowie die, es sei anfangs oder von Zeit zu Zeit, aufgeführte namentliche Liste der Mitarbeiter würde immer in der Meinung des Publikums eine Unbestimmtheit oder eine *arrière-pensée* übriglassen, welche der Wirksamkeit der Anstalt nach ihren verschiedenen Seiten nur hinderlich wäre. Außerdem liegen in dieser Nennung der Namen andere Garantien, welche dieselbe raten. Werden die Kritiken anonym gegeben, so haben sie den äußeren Schein, Produkte, Ansichten und Urteile des ganzen Instituts zu sein, welches damit in *positivem Sinne* responsabel erschiene, während zwar allerdings eine solidare Responsabilität, aber ohne Zweifel nur im negativen Sinne auf ihm liegen muß, daß es nämlich nicht für die einzelnen Ansichten und Meinungen der Mitarbeiter, wohl aber dafür einsteht, daß nichts auf irgendeine Weise Unschickliches, Unwürdiges und nichts Wertloses mit unterläuft. Wenn der leere Schein eines gemeinsamen Gerichtshofes, den gewöhnliche Rezensieranstalten aus der Anonymität der Verfasser der Kritiken ziehen, ihnen bei dem Publikum auf der einen Seite etwas Imposantes leihen kann und wenn er ihnen selbst, um sich Mitarbeiter zu verschaffen, die sie wegen der sonstigen Unbedeutendheit ihres Namens nicht eingestehen möchten und die sich selbst öffentlich zu erscheinen nicht getrauten, notwendig ist, so ist er ihnen um so nachteiliger in Absicht auf die Rückwirkung, die er auf die Rezensenten ausübt, denen er leicht einen eigenen Ton des Aburteilens und etwas von der Meinung einflößt, nicht persönlich für ihre Arbeit einzustehen, im Gegenteil, für ihre Subjektivität besondere Rechte und Freiheit erhalten zu haben. – Es würde aber zu weitläufig und verdrießlich sein, den leicht unendlichen subjektiven Verwicklungen nachzugehen, die sämtlich durch das Gesetz, daß der Name des Verfassers einer Anzeige genannt werde, niedergeschlagen werden.

Wenn ich die entwickelte Wirksamkeit teils auf die allgemeine Bildung, teils auf das schriftstellerische Wesen und Unwesen einer Veranstaltung durch eine Königliche Staatsbehörde nicht unwürdig halten darf, so habe ich zugleich die Überzeugung, daß eine solche Anstalt in Wirklichkeit gesetzt und ihrem Zwecke treu erhalten werden könne, nur insofern sie *als eine öffentliche Anstalt der Regierung existiert*. – Was aus Privatunternehmungen dieser Art geworden ist, hat man gesehen und sieht es noch täglich. Privatunternehmungen sind ein *Eigentum* eines oder einer Gesellschaft von Gelehrten oder einer Buchhandlung. Der Eigentümer legt ein Kapital in eine solche Unternehmung, um pekuniären Vorteil daraus zu ziehen. Welche löbliche Vorsätze und glänzende und ehrliche Versprechungen der Eigentümer und die Mitarbeiter, die sich dazu finden, anfangs auch haben und geben mögen, so reißt die Beschaffenheit der Sache solche Institute bald von dem vorgesteckten und verheißenen Wege ab. Außer dem durch die Rücksicht des Gewinnes gewöhnlichen Zwecke einer allgemeinen Vollständigkeit, der mehr oder weniger eine Fabrikarbeit und die negative Behandlungsweise herbeiführt, findet sich der Eigentümer einerseits dahin gebracht, dem vermeinten Geschmacke des Publikums zu huldigen und hiernach die Mitarbeiter aufzusuchen; andererseits sieht er sich genötigt, sich mit hunderterlei Rücksichten auf seine Mitarbeiter, um ihre gute Laune und Mitwirkung zu erhalten, herumzudrücken, den Gang des Ganzen von ihrer Gefälligkeit (denn gegen den Privateigentümer, der den Gewinn des Ganzen zieht, hat ihre Arbeit zugleich wesentlich diese Qualität), von ihren Zufälligkeiten und Bequemlichkeiten abhängig werden und, um den ununterbrochenen Fluß der Hefte zu erhalten, sie von den mittelmäßigen Arbeitern, welche die rüstigsten sind, anfüllen zu lassen. – Es fehlt dem Privateigentümer – gleichgültig ob es einer oder eine Gesellschaft ist – an dem rücksichts- und interesselosen Ansehen, um eine Gesellschaft bedeutender Gelehrter teils zusammenzu-

bringen, teils zu einer regelmäßigen Ablieferung von Arbeiten zu bewegen, teils sie überhaupt zusammenzuhalten. – Wenn das Gouvernement auch, wie bei den *Heidelberger Jahrbüchern* der Fall ist, sowohl mit Geldunterstützungen an die Buchhandlung, welche Eigentümerin ist, als mit Aufmunterungen und Ermahnungen an die bei der dortigen Universität angestellten Gelehrten herzutritt, so hebt dies so wenig die Grundbestimmung, die in dem Eigentumsrechte der Buchhandlung liegt, auf, daß dadurch das Verhältnis und das Interesse desto unbestimmter und schwankender wird und die Anstalt vollends alle Festigkeit und Richtung verliert.

Das Mittel daher, um eine Einrichtung zu bewirken und zu erhalten, wodurch die inneren Zufälligkeiten beseitigt werden, durch die ein solches Unternehmen über kurz oder lang zur mittelmäßigen Gewöhnlichkeit herabsinkt und sich ruiniert, kann ich einzig darin finden, daß es *Eigentum und Veranstaltung der Regierung* ist. Wenn die Arbeit daran sowohl der Auswahl der anzuzeigenden Werke und der Redaktion als der Aufsätze selbst *eine Art amtlicher Geschäftssache* ist, so wird der Zusammenhalt bewirkt, der dem Institute festen Zweck, Ton und Dauer sichert. Sollte die bloße *Privatehre* des Gelehrten an eine solche Anstalt geknüpft werden (wie man den Fall bei den obenerwähnten Universitätsinstituten dieser Art ansehen kann) – die öffentliche Ehre hat er in dem sonstigen Amte oder seinen schriftstellerischen Werken –, so kann er solche Verbindung lässig halten oder zurücknehmen, unbeschadet seiner besonderen Ehre, die er bloß an sein Amt, oder an was sonst weiter sein Belieben ist, knüpfen kann. Die Amtspflicht und Amtsehre erscheint dagegen als dasjenige, was das Belieben überhaupt abschneidet und den Zufälligkeiten, besonderen Ansichten, unbedeutenden Empfindlichkeiten usf. der Mitarbeiter, diesen unscheinbaren und sich nicht gestehenden, aber desto gewisser wirkenden Keimen des Untergangs, allein das Gleichgewicht halten kann.

Das oben angeführte *Journal des Savants* scheint in dem vorhin angegebenen Sinne gefaßt zu sein, – nämlich der gelehrten *eigenen* Arbeit der französischen Staatsanstalten für die Wissenschaften diese zweite Seite, die Bekanntmachung und Zensur der Arbeiten anderer hinzufügen zu sollen. Die Einrichtung, welche dieses Journal zu einer Staatsanstalt macht, erscheint ferner als dasjenige, was den Wert und die Würdigkeit desselben, und zwar in so langer Dauer gesichert hat. Das Spezielle der inneren Einrichtung ist mir nicht näher bewußt, aber die wesentlichen Züge davon liegen in ihm selbst vor Augen.

In dem Hefte, womit ein neues Jahr oder Halbjahr beginnt, steht das *Bureau de Rédaction* und die *Auteurs* verzeichnet; aber an der Spitze über beiden steht der *Titel* von *Monseigneur le Garde des Sceaux*. – Wenn der Chef der obersten Unterrichtsbehörde die Spitze der bisher dargestellten Anstalt mit seinem Titel beehren wollte, so würde dadurch nicht nur der ganze Charakter derselben gegen das Publikum bezeichnet, und durch solche Verknüpfung widerführe den Wissenschaften als solchen ihre Ehre, sondern dieser imposante Name bezeichnete schon den Mitarbeitern aufs unmittelbarste und öffentlich ihre Pflichten.

Ferner würde wohl schon das Äußere der Arbeit es untunlich machen, daß *ein* Redakteur ihr Genüge leistete; eine Anzahl von etwa fünf oder sechs würde sich aber auch als nützlich, ja selbst als notwendige Bedingung dazu zeigen, daß das Geschäft der Beurteilung und Entscheidung über die Zweckmäßigkeit sowohl der Arbeiten selbst als darüber, welche Werke anzuzeigen wären, nicht als Sache *eines* Individuums sondern eines *Kollegiums* erschiene, das zugleich die Würde einer Behörde hätte. Ohne eine solche Form sänke das Verhältnis der Mitarbeiter wieder teils zum bloß persönlichen Verhältnis mit *einem* Individuum, teils zur Zufälligkeit und Konvenienz derselben zurück. So sehr die Konvenienz bei der Wahl der Bücher, welche die Mitarbeiter zu beurteilen übernähmen, von selbst sich zur Berücksichtigung

aufdränge, so würde es, wenn sie allein es bestimmte, Sache des Zufalls bleiben, ob nicht wichtige Werke ganz unbeachtet blieben. Wenn außerdem zwar schon in der Qualität der Mitarbeiter die Garantie für den Gehalt und Ton ihrer Arbeiten liegen würde, so kann es doch nicht an Fällen fehlen, wo Rücksichten der Schicklichkeit, der Zweck der Anstalt – der zum Beispiel die Ausführlichkeit gelehrten Details und zu spezielle Erörterungen durch ein beabsichtigtes allgemeines Interesse beschränkte – hier und da den Wunsch zu Abkürzungen, zu Modifikationen eines Ausdrucks, einer Wendung usf. herbeiführen. Solche Wünsche könnten dann unverfänglicher an den Verfasser der Arbeit gebracht werden, wenn sie durch kollegialische Beratung hindurchgegangen, den Charakter von subjektiver Ansicht nicht mit sich führten. Für den Zusammenhalt und die feste Begründung des Ganzen sowie für die soeben berührten Rücksichten möchte es fast als unerläßlich erscheinen, nicht nur, daß die Mitglieder des Redaktionsbureau von der *obersten Staatsbehörde ernannt* würden, sondern daß sich unter diesen auch *Mitglieder der obersten Behörde* für den öffentlichen Unterricht befänden, es sei in unbestimmter oder festgesetzter Anzahl. Diese ausdrückliche Vereinigung von gelehrten Regierungsmitgliedern mit bloßen den Wissenschaften und dem Lehramt gewidmeten Gelehrten drängt sich insofern als zweckmäßig auf, als dadurch Verhältnisse und Umstände ersetzt werden, durch welche die Mitglieder des französischen Instituts schon in nähere Beziehung auf die Regierung gestellt sind und in der wissenschaftlichen Arbeit zugleich eine Rücksicht auf die Betätigung der Staatszwecke befestigt ist, – so wie eine solche Anordnung die Regierung in werktätigem Interesse nicht nur für die wissenschaftlichen Anstalten, sondern für die Wissenschaften und die Literatur selbst zeigte.

In Ansehung der *Wahl anderer Mitarbeiter* würde das Bureau seine Ansichten gleichfalls der mehrgedachten Staatsbehörde vorzulegen haben. Hierbei zeigte sich die Frage nicht als

unwichtig, ob eine bestimmte Anzahl festgesetzt oder ob allerwärts hin Aufforderungen und Einladungen zu erlassen wären. Der bisherigen Vorstellung der Einrichtung könnte es als entsprechend erscheinen, eine *bestimmte Anzahl*, und zwar *hiesiger* Gelehrter festzusetzen, teils weil das Ganze dadurch *wirklich* eine Anstalt des Mittelpunkts der Monarchie wäre und nur so ihre eigentümliche Wirksamkeit und Ansehen nach außen sich begründete, teils weil die Mitarbeiter, nur insofern ihrer eine bestimmte Anzahl ist, für den ununterbrochenen Fortgang des Ganzen verantwortlich gemacht werden könnten, da es ausgeschlossen wäre, sich auf das zufällige Einlaufen von Artikeln anderer zu verlassen. Es wäre dabei nicht ausgeschlossen, sondern es ließe sich ausdrücklich damit verbinden, daß auch mehrere nicht hiesige Gelehrte, um ihrer für die Anstalt wünschenswerten Tätigkeit willen wie zu ihrer Auszeichnung, zur Mitteilnahme aufgefordert und gezogen würden, so jedoch, daß diese Beiträge als eine zufällige Zugabe betrachtet und die Lieferung des erforderlichen Quantums von Materialien auf die Tätigkeit der ordentlichen Mitarbeiter und der Mitglieder des Redaktionsbureau gestellt bliebe.

Speziellere Bestimmungen, unter anderen, daß die Mitglieder des Bureau *regelmäßige Sitzungen* hielten, würden sich von selbst als Folgen der wesentlichen Einrichtung ergeben. Ich berühre nur diese, daß die *Vorlesung* eines jeden aufzunehmenden Aufsatzes in der Versammlung des Bureau – so sehr dies dessen Geschäft zunächst weitläufiger zu machen scheinen kann – leicht als eine wesentliche Anordnung sich empfehlen dürfte. Nicht nur machte das Bureau, als aus allgemein gebildeten und zugleich aus Mitgliedern von verschiedenen Fächern zusammengesetzt, für sich schon ein Publikum und empfände in ihm die Wirkung, die ein Aufsatz auf das öffentliche Publikum machen könnte, sondern auch die Rücksicht des Verfassers auf eine solche Probe vor einer Gesamtheit, von deren Zustimmung die Aufnahme eines Aufsatzes abhinge, würde von selbst dazu beitragen,

daß mit Vermeidung eines Details von zu spezieller Ausführung diejenige Allgemeinheit und Interesse der Ansichten und Gegenstände, diejenige Klarheit der Darstellung herrschend blieben, welche für eine höhere und würdige Popularität die wünschenswertesten Eigenschaften sein würden, – ein Zweck, auf welchen das *Referieren*, das doch immer statthaben müßte, nicht so einwirken könnte. Das Referieren für sich nähme gleichfalls Zeit weg; es setzte das Lesen des Aufsatzes beim Referenten voraus, der sich vielleicht veranlaßt finden könnte, ein schriftliches Urteil zu machen, – Geschäfte, wodurch auch an Zeit gegen die zum Vorlesen erforderliche eben nicht viel gewonnen werden möchte; außerdem daß ein Referat über die Arbeit eines Kollegen leicht Delikatessen mit sich führte, die durch das bloße Verlesen sich beseitigten. Bei diesem würden sich ohnehin Abkürzungen als tunlich zeigen, welche die Arbeit der Versammlung beschleunigten. – Ob andere äußerliche Arbeiten, die bei dem Institute vorkämen, einem einzelnen Mitglied des Bureau gleichsam als Sekretär aufzutragen wären, würde sich wohl bei der Bestimmung der näheren Art und Weise der Geschäftsführung finden.

Der letzte Punkt, der noch zu erwähnen stände, würde der *Überschlag der Kosten* sein, den eine solche Unternehmung der Königlichen Regierung verursachen könnte. Daß von dem anscheinend äußerlichen Umstande, ob der Staat oder ein Privatmann Eigentümer wäre, meiner Ansicht nach der ganze sich zu versprechende Erfolg abhänge, habe ich vorhin erwähnt. Indem ich von der Berechnung der Kosten nicht als Sachverständiger sprechen kann, kann ich nur etwa folgendes in dieser Rücksicht bemerken.

Ein Teil der Ausgaben dieses Instituts – die *Anschaffung der anzuzeigenden Werke* – würde durch die Anschaffungen der Königlichen Bibliothek ausfallen, wenn eine höhere Bestimmung die in dieser Rücksicht von der Bibliothek zu machenden Ablieferungen für den Gebrauch des Instituts regulierte.

Ob die Erscheinung der Hefte *monatlich* oder *vierteljährlich* erfolgte, würde auf die Kosten insofern Einfluß haben, als etwa die monatliche Lieferung für den ganzen Jahrgang wohl eine größere Bogenzahl veranlassen würde. Ob das eine oder das andere sonst vorzuziehen wäre, hängt größtenteils von näherer Konvenienz ab. Nur daß in dem einen und dem anderen Falle die Ablieferungen *auf bestimmte Termine* und *regelmäßig* erfolgten, erscheint sowohl für die Ordnung in den Arbeiten als in der Erwartung des Publikums sogleich für sich als vorteilhafter. Sonst die monatliche und vierteljährliche Erscheinung miteinander verglichen, könnte man bei der ersteren den Vorteil sehen, daß dem Publikum öfter etwas Neues in die Hand gegeben wird, das Lesen eines dicken vierteljährlichen Hefts mehr die Art der Lesung eines Buches hat und die geringere Bogenzahl schon für sich die zu große Ausführlichkeit der Abhandlungen untunlicher erscheinen läßt.

Wenn für ein Monatsheft *zehn* Bogen, vornehmlich insofern das Quartformat vorgezogen würde – beim Oktavformat könnte man auch bei acht oder neun Bogen stehenbleiben –, gerechnet werden, so betrüge die Bogenzahl eines *Jahrgangs einhundertundzwanzig*, und die Ausgabe für *einen* Bogen, zu 750 Exemplaren, mit Redaktionshonorar und Druck- und Papierkosten auf *sechs Friedrichsdor* angeschlagen, betrüge die Auslage des Ganzen *viertausend Taler*. Wenn ein Drittel Rabatt für die Post und Buchhandlungen berechnet und das Exemplar eines Jahrgangs auf *zehn Taler* angesetzt wird, so wäre der Absatz von *sechshundert* Exemplaren erforderlich, um die *Kosten zu decken*. Insofern von finanzieller Seite die Unternehmung nicht als ein Risiko, sondern als eine Ausgabe für ein wesentliches wissenschaftliches Bedürfnis und für das Ansehen des Staates behandelt würde, so ließen sich die Kosten eines Exemplars sogleich herabsetzen, was den Abgang selbst befördern würde, wohingegen Buchhandlungen um des Risikos willen auf eine Anzahl von Exemplaren, deren Absatz sie als wahrscheinlich

annehmen, sogleich den ganzen Kostenbelauf zu schlagen gewohnt sind. Die Redaktionskosten, die ich unter dem Aufwand aufgeführt habe, würden sich bei dieser Anstalt höher belaufen, weil bei einem Privatunternehmen der Eigentümer, wenn er zugleich Redakteur ist, sie in den Gewinn, den er vom Ganzen bezieht, einrechnet und weil nach dem bisher entwickelten Plane die Redaktion die Qualität eines verpflichtenden Amtsgeschäfts und die Ausgabe dafür die eines Funktionsgehalts erhielte. Ob übrigens diese Ausgabe dadurch einer Verminderung fähig wäre, daß Mitgliedern der Königlichen Akademie der Wissenschaften schon in dieser Qualität und in Rücksicht auf von daher bezogene Gehalte jenes Geschäft zur Pflicht gemacht werden könnte, ist ein weitergehender Umstand, der über meinen Gesichtskreis und den gegenwärtigen Gegenstand hinausliegt.

Die Anfügung eines Intelligenzblattes könnte für die Verminderung der Kosten gleichfalls in Berücksichtigung kommen. Buchhändleranzeigen würden der Artikel sein, der einen Ertrag abwürfe. Antikritiken, die, wenn sie gegen die Anstalt selbst gerichtet wären, ohnehin nicht gut zu einem Gegenstande des Ertrags gemacht werden könnten, sowohl solchen als noch mehr den gegen andere Zeitungen und kritische Blätter gerichteten, wäre es wohl durchaus das Ratsamste und Anständigste, in jeder Rücksicht den Zugang zu verschließen, so wie auch Antikritiken und sonstige Äußerungen, die in anderen Zeitschriften oder sonst gegen diese Anstalt gerichtet wären, besser unbeantwortet bleiben würden. Erörterungen über Fakta oder andere wissenschaftliche Untersuchungen möchten nur in ganz einzelnen, höchst seltenen Fällen zuzulassen sein, indem die Beurteilung und Anzeige literarischer Produkte, nicht wissenschaftliche Erörterungen der Hauptgegenstand des Journals wären. – Sonst könnte ein Notizenblatt andere Zwecke erfüllen und dazu gebraucht werden, *Königliche Verordnungen* und *Veranstaltungen*, welche die Wissenschaften und den öffentlichen Unterricht betreffen, *bekannter* zu machen, von den öffent-

lichen Sitzungen der Akademie der Wissenschaften, ihren Preisaufgaben und erteilten Preisen Rechenschaft zu geben. Die Ausdehnung jedoch auf alle gelehrten Neuigkeiten, Anstellungen und Todesfälle von Gelehrten, wo ohnehin die Grenze, wer noch unter die Gelehrten zu rechnen sei, unbestimmt ist, und das Zusammenlesen solcher Notizen aus anderen Blättern aller Art würde teils eine eigene Redaktion erfordern, teils für sich dieser Anstalt fremd sein. Ob aber inländische Anstellungen bei der Akademie, den Universitäten, Gymnasien und dergleichen, von der Königlichen Staatsbehörde als offiziell mitgeteilt, nicht eine Ausnahme von jener Ausschließung machen sollten, habe ich ganz höherem Ermessen anheimzustellen.

Wenn übrigens gleich zum voraus von dem Königlichen Ministerium auf die Hälfte oder sonst einen bestimmten Teil des mit der Zeit doch wohl zu erwartenden Gewinns Verzicht getan würde, so würde hierin – außerdem daß auch dem übrigen Teile eine mit dem allgemeinen Zwecke des Instituts in Beziehung stehende Disposition erhalten werden könnte – schon durch das Liberale solcher Bestimmung eine aufmunternde Möglichkeit liegen, den Redakteurs und den übrigen Mitarbeitern die Aussicht zu einer von ihrer Tätigkeit zum Teil abhängigen Erhöhung des Bezugs und Honorars zu geben. Gesicherter persönlicher Vorteil einerseits und amtsgemäße Tätigkeit andererseits wären somit überhaupt die beiden Momente, welche der eigenen Neigung von Gelehrten für dergleichen Beschäftigungen und ihrem Interesse für die Natur des Zwecks die erforderliche nähere Regulierung und den ständigen Antrieb geben sollten.

Das bisher Dargelegte möchten etwa die Hauptmomente sein, die bei der äußeren Einrichtung des Instituts, dessen Grundzüge ich zu entwickeln versucht habe, in Rücksicht kommen könnten und bei der Ausführung übrigens wohl noch manche Modifikationen zu erleiden hätten, um die Bestimmung zu erfüllen, deren in dem Obigen zerstreute

Züge ich zum Schlusse in dem Zwecke zusammenfasse: als Eigentum und Veranstaltung des Königlichen Gouvernements ein Institut zu begründen, das einen ergänzenden Zusatz zu dem Systeme der so ausgezeichneten Veranstaltungen des Königreichs für Wissenschaften und Bildung ausmachte und zur Entwicklung, öffentlichen Anerkennung und Benutzung dieser Veranstaltungen beitrüge und nicht nur den mit denselben gemeinschaftlichen, sondern auch den weiteren Zwecken des Staates nach der Seite der Gelehrsamkeit und des Standes der Gelehrten hin insofern förderlich wäre, daß dadurch das öffentliche Beurteilungswesen der schriftstellerischen Produkte aus seiner Zufälligkeit, Unbestimmtheit und Abhängigkeit von Privatzwecken und Privatansichten gerissen und diesem Beurteilen, das einmal durch ein allgemeines Bedürfnis hervorgerufen ist, und dem gelehrten und schriftstellerischen Treiben selbst ein fester, an den Staat geknüpfter Mittelpunkt im Königreiche und in Deutschland verschafft würde.

Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien

An das Königlich Preußische Ministerium
der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten
Berlin, den 16. April 1822

Das Königliche Ministerium hat in dem gnädigen Reskript vom 1. November vorigen Jahres, worin mir aufgegeben worden, über die abgehaltenen Repetitionen des *Dr. von Henning* zu berichten, zugleich, da von mehreren Seiten die Klage erhoben worden, daß die studierende Jugend ohne die erforderliche Vorbereitung für das Studium der Philosophie auf die Universität zu kommen pflege, auf meine deshalb ehrerbietigst vorgelegten Bemerkungen gnädigst Rücksicht zu nehmen und mir aufzutragen geruht, mich gutachtlich zu äußern, wie eine zweckmäßige Vorbereitung hierzu auf Gymnasien zu veranstalten sein möchte.

Ich nehme mir in dieser Rücksicht zuerst die Freiheit, anzuführen, daß eine die Abhilfe jenes Mangels bezweckende Veranstaltung auf Gymnasien von selbst nur auf diejenigen eine Wirkung äußern könnte, welche diese Anstalten besucht haben, ehe sie die Universität beziehen. Nach den bestehenden Gesetzen aber sind die Universitätsrektorate angewiesen, auch ungebildete und unwissende Jünglinge zu Universitätsbürgern aufzunehmen, wenn solche nur ein *Zeugnis* über diese ihre gänzliche Unreife mitbringen. Die ältere Einrichtung bei Universitäten, daß der Dekan derjenigen Fakultät, für die sich ein Studierenwollender meldete, eine freilich zur Formalität herabgesunkene Prüfung mit demselben vornahm, hatte den Universitäten doch immer noch die Möglichkeit und Berechtigung, gänzlich ungebildete und unreife Menschen auszuschließen, belassen. Wenn eine Bestimmung, die aus den Statuten hiesiger Universität, Ab-

schnitt VIII, § 6, Art. 1, S. 43 hierhergezogen werden könnte, der gemachten Anführung und der Praxis zu widerstreiten schiene, so wird doch deren Wirkung durch die nähere Bestimmung, welche in dem Edikte wegen Prüfung der zu den Universitäten übergehenden Schüler vom 12. Oktober 1812 sich findet und welcher die Praxis sich gemäß verhält, aufgehoben. Als Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission, der mich das Königliche Ministerium beizugesellen geruht hat, hatte ich Gelegenheit, zu sehen, daß die Unwissenheit solcher, die sich, um die Universität zu beziehen, ein Zeugnis abholen, durch alle Gradationen hindurchgeht und daß eine zu veranstaltende Vorbereitung für die mehr oder weniger beträchtliche Anzahl solcher Subjekte zuweilen von der Orthographie der Muttersprache anzufangen hätte. Da ich zugleich Professor an der hiesigen Universität bin, so kann ich bei solcher Anschauung von Mangel aller Kenntnisse und Bildung an Universitätsstudierenden nicht anders, als für mich und meine Kollegen erschrecken, wenn ich daran denke, daß wir die Bestimmung haben sollten, für solche Menschen zu lehren, und daß eine Verantwortlichkeit auf uns ruhen sollte, wenn der Zweck und der Aufwand der allerhöchsten Regierung für Universitäten häufig nicht erreicht wird – der Zweck, daß die von der Universität Abgehenden nicht bloß für ihr Brotstudium abgerichtet, sondern daß auch ihr Geist gebildet sei. – Daß die Ehre und die Achtung der Universitätsstudien durch jene Zulassung von ganz unreifen Jünglingen gleichfalls nicht gewinne, wird keiner weiteren Ausführung bedürfen.

Ich erlaube mir hierbei, dem Königlichen Ministerium meine bei der wissenschaftlichen Prüfungskommission gemachte Erfahrung ehrerbietig anzuführen, daß nämlich – insofern bei jenen Prüfungen beabsichtigt werde, diejenigen, die noch nicht gehörig für die Universität vorbereitet erfunden werden, durch das hierüber ausgestellte Attest über das Maß ihrer Kenntnisse *zu belehren* und ihnen dadurch *den Rat* an die Hand zu geben, die Universität noch nicht zu beziehen,

sondern vorher die mangelnde Vorbereitung zu ergänzen – dieser Zweck schon darum gewöhnlich nicht erreicht zu werden scheine, weil solchen Examinaten, denen ihre Unwissenheit bezeugt wird, nichts Neues damit gesagt wird, sondern sie mit dem vollständigen Bewußtsein, kein Latein, kein Griechisch, nichts von Mathematik noch von Geschichte zu verstehen, den Entschluß gefaßt haben, die Universität zu beziehen, nach diesem gefaßten Entschluß bei der Kommission nichts suchen, als durch das Attest die Möglichkeit, immatrikuliert zu werden, zu erlangen; ein solches Attest wird sich denselben um so weniger als ein Abraten von der Beziehung der Universität vorstellen, da ihnen damit, der Inhalt mag sein welcher er wolle, vielmehr die Bedingung, zu der Universität zugelassen zu werden, in die Hand gegeben wird.

Um nun auf den näheren, von dem Königlichen Ministerium bezeichneten Gegenstand, *die Vorbereitung auf Gymnasien zum spekulativen Denken* und dem *Studium der Philosophie* überzugehen, so sehe ich mich genötigt, dabei von dem Unterschiede einer *materielleren* und einer *formelleren* Vorbereitung auszugehen; und ob jene gleich indirekt und entfernter ist, glaube ich dieselbe als die eigentliche Grundlage des spekulativen Denkens betrachten und darum hier nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen. Indem es jedoch selbst Gymnasialstudien sind, welche ich als den materiellen Teil jener Vorbereitung betrachten würde, so habe ich nur nötig, diese Gegenstände zu nennen und deren Beziehung auf den Zweck, welcher hier in Rede steht, zu erwähnen.

Der *eine Gegenstand*, den ich hierher rechnen möchte, würde das *Studium der Alten* sein, insofern dadurch Gemüt und Vorstellung der Jugend in die großen geschichtlichen und Kunstanschauungen von Individuen und Völkern, deren Taten und Schicksalen wie von ihren Tugenden, sittlichen Grundsätzen und Religiosität eingeführt werden. Für den Geist und dessen tiefere Tätigkeit kann aber das Studium

der klassischen Literatur nur insofern wahrhaft fruchtbar werden, als in den höheren Klassen eines Gymnasiums die formelle Sprachkenntnis mehr als Mittel angesehen, jener Stoff dagegen zur Hauptsache gemacht und das Gelehrtere der Philologie auf die Universität und für diejenigen aufgespart wird, welche sich der Philologie ausschließlich widmen wollen.

Der *andere Stoff* aber enthält nicht nur für sich den Inhalt der Wahrheit, der auch das Interesse der Philosophie bei eigentümlicher Weise der Erkenntnis ausmacht, sondern er hat in ihm zugleich den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Formellen des spekulativen Denkens. Unter diesem Gesichtspunkt würde ich hier den *dogmatischen Inhalt unserer Religion* in Erwähnung bringen, indem derselbe nicht nur die Wahrheit an und für sich, sondern sie auch dem spekulativen Denken so sehr entgegengehoben enthält, daß er sogleich selbst den Widerspruch gegen den Verstand und das Darniederschlagen des Räsonnements mit sich führt. Ob aber dieser Inhalt diese auf das spekulative Denken vorbildende Beziehung haben solle, wird davon abhängig sein, ob beim Vortrage der Religion die kirchliche dogmatische Lehre etwa nur als eine historische Sache betrieben, überhaupt nicht die wahrhafte, tiefe Ehrfurcht für dieselbe eingepflanzt, sondern die Hauptsache auf deistische Allgemeinheiten, moralische Lehren oder gar nur auf subjektive Gefühle gestellt werde. Bei solcher Vortragsweise wird vielmehr die dem spekulativen Denken entgegengesetzte Stimmung erzogen, der Eigendünkel des Verstandes und der Willkür an die Spitze gestellt, welcher dann unmittelbar entweder zur einfachen Gleichgültigkeit gegen die Philosophie führt oder aber der Sophisterei anheimfällt.

Dieses beides, die klassischen Anschauungen und die religiöse Wahrheit, insofern sie nämlich noch die alte dogmatische Lehre der Kirche wäre, würde ich so sehr als den substantiellen Teil der Vorbereitung für das philosophische Studium ansehen, daß, wenn nicht Sinn und Geist des Jünglings mit

solchem erfüllt worden, dem Universitätsstudium die kaum mehr lösbare Aufgabe bliebe, den Geist erst für substantiellen Inhalt zu erregen und die schon fertige Eitelkeit und Richtung auf die gewöhnlichen Interessen zu überwinden, welche sonst nun so leicht ihre Befriedigung findet.

Das eigentliche Wesen der Philosophie würde darin gesetzt werden müssen, daß jener gediegene Inhalt spekulative Form gewinne. Daß aber der Vortrag der Philosophie noch von dem Gymnasialunterrichte auszuschließen und für die Universität aufzusparen sei, dies erst auszuführen, bin ich bereits durch das hohe Reskript des Königlichen Ministeriums, welches diese Ausschließung schon selbst voraussetzt, überhoben.

Für den Unterricht des Gymnasiums bleibt so für sich selbst *das Mittelglied* übrig, welches als der Übergang von der Vorstellung und dem Glauben des gediegenen Stoffes zu dem philosophischen Denken anzusehen ist. Es würde in die Beschäftigung *mit den allgemeinen Vorstellungen* und näher mit *Gedankenformen,* wie sie dem bloß räsonierenden Denken und dem philosophischen *gemeinschaftlich* sind, zu setzen sein. Eine solche Beschäftigung hätte die nähere Beziehung auf das spekulative Denken, daß dieses teils eine Übung voraussetzt, in abstrakten Gedanken für sich, ohne sinnlichen Stoff, der in dem mathematischen Inhalte noch vorhanden ist, sich zu bewegen, teils aber, daß die Gedankenformen, deren Kenntnis durch den Unterricht verschafft würde, später von der Philosophie ebensowohl gebraucht werden, als sie auch einen Hauptteil des Materials ausmachen, das sie verarbeitet. Eben *diese Bekanntschaft und Gewohnheit aber, mit förmlichen Gedanken umzugehen,* wäre dasjenige, was als die direktere Vorbereitung für das Universitätsstudium der Philosophie anzusehen sein würde.

In betreff des bestimmteren Kreises der Kenntnisse, auf den der Gymnasialunterricht in dieser Rücksicht zu beschränken wäre, möchte ich zunächst ausdrücklich *die Geschichte der*

Philosophie ausschließen, ob sie sich gleich häufig zunächst als passend dafür darbietet. Ohne die spekulative Idee aber vorauszusetzen, wird sie wohl nichts anderes als nur eine Erzählung zufälliger, müßiger Meinungen und führt leicht dahin – und zuweilen möchte man eine solche Wirkung als Zweck derselben und ihrer Empfehlung ansehen –, eine nachteilige, verächtliche Meinung von der Philosophie, insbesondere auch die Vorstellung hervorzubringen, daß mit dieser Wissenschaft alles nur vergebliche Mühe gewesen und es für die studierende Jugend noch mehr vergebliche Mühe sein würde, sich mit ihr abzugeben.

Dagegen würde ich unter den in den fraglichen Vorbereitungsunterricht aufzunehmenden Kenntnissen

1. die sogenannte *empirische Psychologie* anführen. Die Vorstellungen von den Empfindungen der äußeren Sinne, von der Einbildungskraft, Gedächtnis und von den weiteren Seelenvermögen sind zwar für sich schon etwas so Geläufiges, daß ein hierauf sich beschränkender Vortrag leicht trivial und pedantisch sein würde. Einesteils würde aber dergleichen um so eher von der Universität entfernt, wenn es schon auf den Gymnasien vorgekommen, andernteils ließe es sich auf eine Einleitung in die Logik beschränken, wo doch in jedem Falle eine Erwähnung von den Geistesfähigkeiten anderer Art, als das Denken als solches ist, vorausgeschickt werden müßte. Von den äußeren Sinnen, den Bildern und Vorstellungen, dann von der Verbindung, sogenannten Assoziation derselben, dann weiter von der Natur der Sprachen, vornehmlich von dem Unterschied zwischen Vorstellungen, Gedanken und Begriffen, ließe sich immer viel Interessantes und auch insofern Nützliches anführen, als letzterer Gegenstand, wenn auch der Anteil, den das Denken am Anschauen usf. hat, bemerklich gemacht würde, eine direktere Einleitung in das Logische abgeben würde.

2. Als Hauptgegenstand aber würden sich *die Anfangsgründe der Logik* ansehen lassen. Mit Beseitigung der spe-

kulativen Bedeutung und Behandlung könnte sich der Unterricht auf die Lehre von dem Begriffe, dem Urteile und Schlusse und deren Arten, dann von der Definition, Einteilung, dem Beweise und der wissenschaftlichen Methode erstrecken, ganz nach der vormaligen Weise. In die Lehre von dem Begriffe werden schon gewöhnlich Bestimmungen, die näher in das Feld der sonstigen Ontologie gehören, aufgenommen; auch pflegt ein Teil derselben in der Gestalt von Denkgesetzen aufgeführt zu werden. Vorteilhaft würde es sein, hieran eine Bekanntschaft mit den Kantischen Kategorien als sogenannten Stammbegriffen des Verstandes anzuschließen, wobei die weitere Kantische Metaphysik vorbeigelassen, doch durch Erwähnung der Antinomien noch eine wenigstens negative und formelle Aussicht auf die Vernunft und die Ideen eröffnet werden könnte.

Für die Verknüpfung dieses Unterrichts mit der Gymnasialbildung spricht der Umstand, daß kein Gegenstand weniger fähig ist, von der Jugend nach seiner Wichtigkeit oder Nutzen beurteilt zu werden. Daß diese Einsicht auch allgemeiner untergegangen, macht wohl den Hauptgrund aus, weshalb solcher in früherer Zeit stattgefundene Unterricht nach und nach eingegangen ist. Außerdem ist solcher Gegenstand zu wenig anziehend, um die Jugend in der Universitätszeit, wo es in ihrem Belieben steht, mit welchen Kenntnissen sie sich außer ihrem Brotstudium beschäftigen will, allgemeiner zum Studium des Logischen zu vermögen; auch möchte es nicht ohne Beispiel sein, daß Lehrer positiver Wissenschaften den Studierenden das Studium der Philosophie, worunter sie auch wohl das Studium der Logik begreifen könnten, abraten. Ist aber dieser Unterricht auf den Gymnasien eingeführt, so haben die Schüler derselben es doch wenigstens einmal erlebt, förmliche Gedanken in den Kopf bekommen und darin gehabt zu haben. Als eine höchst bedeutende subjektive Wirkung wäre es zu betrachten, daß die Aufmerksamkeit der Jünglinge darauf hingewiesen würde, daß es ein Reich des Gedankens für sich gibt und

die förmlichen Gedanken selbst ein Gegenstand der Betrachtung sind, – und zwar ein Gegenstand, auf welchen die öffentliche Autorität, durch solche Veranstaltung des Unterrichts darin, selbst ein Gewicht lege.

Daß derselbe die Fassungskraft der Gymnasialschüler nicht übersteige, dafür spricht schon für sich die allgemeine ältere Erfahrung, und wenn es mir erlaubt ist, der meinigen zu erwähnen, so habe ich nicht nur als mehrjähriger Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften und Rektor an einem Gymnasium die Fähigkeit und Empfänglichkeit solcher Schüler dafür täglich vor Augen gehabt, sondern erinnere mich auch, in meinem zwölften Lebensjahre wegen meiner Bestimmung für das theologische Seminarium meines Vaterlandes die Wolffischen Definitionen von der sogenannten *Idea clara* an erlernt und im vierzehnten Jahre die sämtlichen Figuren und Regeln der Schlüsse innegehabt zu haben und sie von daher noch jetzt zu wissen. Wenn es den jetzigen Vorurteilen vom Selbstdenken, produktiver Tätigkeit usf. nicht zu sehr Trotz bieten hieße, so wäre ich nicht abgeneigt, etwas dieser Art für den Gymnasialunterricht dieses Zweigs in Vorschlag zu bringen; denn eine Erkenntnis, sie sei welche sie wolle, auch die höchste, um sie zu besitzen, muß man sie im Gedächtnisse haben, man fange hiermit an oder endige damit; wird damit angefangen, so hat man um so mehr Freiheit und Veranlassung, sie selbst zu denken. Überdies könnte dann auf solchem Wege am sichersten dem gesteuert werden, was das Königliche Ministerium mit Recht vermieden wünscht, daß der philosophische Unterricht auf den Gymnasien sich in ein hohles Formelwesen verliere oder über die Grenzen des Schulunterrichts hinausgehe.*

* [Zusatz aus Hegels Konzept:] Die Kenntnis der logischen Formen würde nicht nur in der schon berührten Absicht zweckmäßig sein, als die Beschäftigung mit denselben schon eine Übung, mit abstrakten Gedanken sich zu beschäftigen, hervorbrächte, sondern diese logischen Formen selbst sind alsdann schon als das Material vorgesehen, welches dann von dem spekulativen Denken auf seine Weise behandelt wird. Das doppelte Geschäft der spekulativen Philosophie, das eine Mal seinen Stoff, die allgemeinen Ge-

3. Der letzte Gesichtspunkt schließt sich an die höheren Gründe an, um die *eigentliche Metaphysik* von dem Gymnasium *auszuschließen*. Doch würde *eine* Seite sein, die aus der ehemaligen Wolffischen Philosophie in Betracht kommen könnte, das nämlich, was in der *Theologia naturalis* unter dem Namen der *Beweise vom Dasein Gottes* vorgetragen worden. Der Gymnasialunterricht wird von selbst den Zusammenhang der Lehre von Gott mit dem Gedanken von der Endlichkeit und Zufälligkeit der weltlichen Dinge, mit den Zweckbeziehungen in denselben usf. nicht umgehen können; dem unbefangenen Menschensinn aber wird solcher Zusammenhang ewig einleuchtend sein, was auch eine kritische Philosophie dagegen einwende. Jene sogenannten Beweise enthalten aber nichts als eine förmliche Auseinanderlegung jenes Inhalts, der sich von selbst beim Gymnasialunterricht einfindet. Sie bedürfen zwar einer weiteren Verbesserung durch die spekulative Philosophie, um dem, was der unbefangene Menschensinn bei seinem Gange enthält, in der Tat zu entsprechen. Für die spätere spekulative Betrachtung würde die vorläufige Bekanntschaft mit jenem förmlichen Gange ihr näheres Interesse haben.

4. Auf ähnliche Weise ließen sich in dem Gymnasialunterricht über die *Moral* richtige und bestimmte Begriffe von der Natur des Willens und der Freiheit, des Rechts und der Pflicht anbringen. Dies würde in den höheren Klassen um so tunlicher sein, als jener Unterricht mit dem Religionsunterrichte verbunden sein wird, der durch alle Klassen geht, also wohl 8 bis 10 Jahre fortgesetzt wird. Auch könnte es in unseren Zeiten noch mehr Bedürfnis scheinen, der seichten Einsicht, von deren auch in Gymnasien schon getragenen Früchten so manches öffentlich bekannt geworden, durch

dankenbestimmungen vor das Bewußtsein zu bringen und sie zur Bekanntschaft und Geläufigkeit zu erheben, das andre Mal dieses Material zu der höheren Idee zu verknüpfen, wird durch die vorausgesetzte Kenntnis und Gewohnheit jener Formen auf diese zweite Seite beschränkt, und derjenige, der so vorbereitet ist und zur eigentlichen Philosophie hinzutritt, befindet [sich] dann bereits auf einem bekannten, eingewohnten Boden.

richtige Begriffe über die Natur der Verpflichtung des Menschen und Staatsbürgers entgegenzuarbeiten.
Dies wäre die unmaßgebliche Meinung, die ich über *die Ausdehnung des Inhalts* der philosophischen Vorbereitungsstudien auf Gymnasien dem Königlichen Ministerium ehrerbietigst vorlege. Was etwa noch die Ausdehnung in Ansehung der *Zeit*, ingleichen die *Stufenfolge* des Vortrags jener Kenntnisse betrifft, so würde über das, was rücksichtlich des Religiösen und Moralischen erwähnt worden, in dieser Beziehung nichts weiter zu erinnern sein. In betreff der Anfänge *psychologischer* und *logischer* Kenntnisse könnte angegeben werden, daß, wenn *zwei Stunden* wöchentlich in *einem* Jahreskursus darauf verwendet würden, der psychologische Teil vornehmlich als Einleitung zu behandeln und dem Logischen vorauszuschicken sein würde. Würden bei gleicher Stundenzahl, die sich als genügend ansehen ließe, etwa drei oder vier halbjährige Kurse darauf verwendet, so ließen sich ausführlichere Notizen von der Natur des Geistes, seinen Tätigkeiten und Zuständen beibringen, und dann könnte es vorteilhafter sein, von dem einfachen, abstrakten und darum leicht zu fassenden logischen Unterricht anzufangen. Er würde so in eine frühere Periode fallen, wo die Jugend für die Autorität noch folgsamer und gelehriger, weniger von der Prätention angesteckt ist, daß, um ihre Aufmerksamkeit zu gewinnen, die Sache ihrer Vorstellung und dem Interesse ihrer Gefühle angemessen sei.
Die etwaige Schwierigkeit, die Stunden des Gymnasialunterrichts mit zwei neuen zu vermehren, ließe sich vielleicht am unbedenklichsten durch das Abbrechen von einer oder zwei Stunden an dem sogenannten Unterrichte im Deutschen und der deutschen Literatur, oder noch passender durch das Aufheben der Vorlesungen über juridische Enzyklopädie, wo solche auf Gymnasien vorkommen, und Ersetzung derselben durch die logischen Lektionen beseitigen, – um so mehr, damit die *allgemeine* Geistesbildung auf den Gymnasien, die als derselben ausschließlich gewidmet angesehen werden

können, nicht bereits verkümmert und auf ihnen nicht schon die Abrichtung auf den Dienst und auf das Brotstudium eingeleitet zu werden scheine.
Was schließlich noch die *Lehrbücher* betrifft, welche für solchen Vorbereitungsunterricht sich den Lehrern empfehlen ließen, so wüßte ich keines von den mir bekannten als vorzüglich vor den anderen anzugeben; der Stoff aber findet sich wohl ungefähr in jedem, und zwar in den älteren reichlicher, bestimmter und unvermischter mit heterogenen Ingredienzien, und eine hohe Instruktion des Königlichen Ministeriums würde die Anweisung erteilen können, welche Materien herauszuheben seien.

In schuldiger Ehrerbietung verharre ich

Eines hohen Königlichen Ministeriums gehorsamster
G. W. F. Hegel,
Prof. p. o. der Philosophie an
hiesiger Königlicher Universität

Vorrede
zu Hinrichs' Religionsphilosophie[1]
[1822]

Der Gegensatz von Glauben und Vernunft, der das Interesse von Jahrhunderten beschäftigt hat, und nicht bloß das Interesse der Schule, sondern der Welt, kann in unserer Zeit von seiner Wichtigkeit verloren zu haben, ja beinahe verschwunden zu sein scheinen. Wenn dem in der Tat so wäre, so würde vielleicht unserer Zeit hierüber nur Glück zu wünschen sein. Denn jener Gegensatz ist von dieser Natur, daß der menschliche Geist sich von keiner der beiden Seiten desselben wegwenden kann; jede beweist sich vielmehr in seinem innersten Selbstbewußtsein zu wurzeln, so daß, wenn sie im Widerstreite begriffen sind, der Halt des Geistes erschüttert und die unseligste Entzweiung sein Zustand ist. Wenn aber der Widerstreit des Glaubens und der Vernunft verschwunden und in eine Aussöhnung übergegangen ist, so würde es wesentlich von der Natur dieser Aussöhnung selbst abhängen, inwiefern zu ihr Glück zu wünschen wäre.

Denn es gibt auch einen Frieden der Gleichgültigkeit gegen die Tiefen des Geistes, einen Frieden des Leichtsinns, der Kahlheit; in einem solchen Frieden kann das Widerwärtige beseitigt scheinen, indem es nur auf die Seite gestellt ist. Dasjenige aber, was nur übersehen oder verachtet wird, ist darum nicht überwunden. Im Gegenteil, wenn nicht in der Aussöhnung die tiefsten wahrhaften Bedürfnisse befriedigt, wenn das Heiligtum des Geistes sein Recht nicht erlangt hätte, so wäre die Entzweiung an sich geblieben, und die Feindschaft eiterte sich desto tiefer im Innern fort; der Schade würde nur, mit sich selbst unbekannt und unerkannt, desto gefährlicher sein.

1 H. Fr. W. Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg 1822, S. I–XXVIII

Ein unbefriedigender Friede kann zustande gekommen sein, wenn der Glaube inhaltslos geworden und von ihm nichts als die leere Schale der subjektiven Überzeugung übriggeblieben ist und andererseits die Vernunft auf die Erkenntnis von Wahrheit Verzicht getan hat und dem Geiste nur ein Ergehen teils in Erscheinungen, teils in Gefühlen übriggelassen ist. Wie sollte da noch großer Zwiespalt zwischen Glauben und Vernunft stattfinden können, wenn in beiden kein objektiver Inhalt mehr, somit kein Gegenstand eines Streites vorhanden ist?

Unter Glauben verstehe ich nämlich nicht – weder das bloß subjektive Überzeugtsein, welches sich auf die Form der Gewißheit beschränkt und noch unbestimmt läßt, ob und welchen Inhalt dieses Überzeugtsein habe, noch auf der andern Seite nur das Credo, das Glaubensbekenntnis der Kirche, welches in Wort und Schrift verfaßt ist und in den Mund, in Vorstellung und Gedächtnis aufgenommen sein kann, ohne das Innere durchdrungen, ohne mit der Gewißheit, die der Mensch von sich hat, mit dem Selbstbewußtsein des Menschen sich identifiziert zu haben. Zum Glauben rechne ich, nach dem wahrhaften alten Sinn desselben, das eine Moment ebensosehr als das andere und setze ihn darein, daß beide in unterschiedener Einheit vereint sind. Die Gemeinde (Kirche) ist in glücklichem Zustande, wenn der Gegensatz in ihr sich rein auf den angegebenen formellen Unterschied beschränkt und weder der Geist der Menschen aus sich einen eigentümlichen Inhalt dem Inhalte der Kirche entgegensetzt, noch die kirchliche Wahrheit zu einem äußerlichen Inhalt übergegangen ist, welcher den Heiligen Geist gleichgültig gegen sich läßt. Die Tätigkeit der Kirche innerhalb ihrer selbst wird vornehmlich in der Erziehung des Menschen bestehen, in dem Geschäfte, daß die Wahrheit, welche zunächst nur der Vorstellung und dem Gedächtnis gegeben werden kann, zu einem Innerlichen gedeihe, das Gemüt davon eingenommen und durchdrungen [werde] und das Selbstbewußtsein sich und seinen wesentlichen Bestand

nur in jener Wahrheit finde. Daß diese beiden Seiten weder unmittelbar noch fortdauernd und fest in allen Bestimmungen miteinander vereinigt sind, sondern eine Trennung der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst von dem wahrhaften Inhalte vorhanden ist, gehört in die Erscheinung jener fortdauernden Erziehung; die Gewißheit seiner selbst ist zunächst das natürliche Gefühl und der natürliche Wille und das demselben entsprechende Meinen und eitle Vorstellen; der wahrhafte Inhalt aber kommt zunächst äußerlich in Wort und Buchstaben an den Geist, und die religiöse Erziehung bewirkt beides in *einem*, – daß die Gefühle, die der Mensch nur unmittelbar von Natur hat, ihre Kraft verlieren und das, was Buchstabe war, zum eigenen lebendigen Geiste werde.

Diese Verwandlung und Vereinigung des zunächst äußerlichen Stoffes findet zwar sogleich einen Feind vor, mit dem sie es zu tun hat; sie hat einen unmittelbaren Widersacher an dem Naturgeiste und muß solchen zur Voraussetzung haben, eben weil es der freie Geist, nicht ein Naturleben ist, was erzeugt werden soll, weil der freie Geist nur als ein wiedergeborener ist. Dieser natürliche Feind aber ist durch die göttliche Idee ursprünglich überwunden und der freie Geist erlöst. Der Kampf mit dem Naturgeiste ist darum nur die Erscheinung im endlichen Individuum. Aber es kommt aus dem Individuum noch ein anderer Feind hervor, ein Feind, der nicht in der bloßen Natürlichkeit des Menschen den Ort seines Ausgangs, sondern ihn vielmehr in dem übersinnlichen Wesen desselben, im *Denken* hat, – dem Urstande des Innern selbst, dem Merkzeichen des göttlichen Ursprungs des Menschen, demjenigen, wodurch er sich vom Tiere unterscheidet und was allein, wie es die Wurzel seiner Hoheit, so die seiner Erniedrigung ist; denn das Tier ist weder der Hoheit noch der Erniedrigung fähig. Wenn das Denken sich eine solche Selbständigkeit nimmt, in der es dem Glauben gefährlich wird, so ist ein höherer, hartnäckigerer Kampf eingeleitet, als jener erstere Kampf ist, in

welchem nur der natürliche Wille und das unbefangene, sich noch nicht für sich stellende Bewußtsein befaßt ist. Dieses Denken ist dann dasjenige, was man menschliches Denken, eigenen Verstand, endliche Vernunft genannt [hat] und mit Recht von dem Denken unterscheidet, welches, obwohl im Menschen, doch göttlich ist, von dem Verstand, der nicht das Eigene, sondern das Allgemeine sucht, von der Vernunft, welche das Unendliche und Ewige als das allein Seiende weiß und betrachtet.

Es ist jedoch nicht notwendig, daß jenes endliche Denken sogleich der Glaubenslehre entgegengesetzt sei. Zunächst wird es vielmehr innerhalb derselben und vermeintlich zugunsten der Religion bemüht sein, um sie mit seinen Erfindungen, Neugierden und Scharfsinnigkeiten auszuschmücken, zu unterstützen und zu ehren. In solchem Bemühen geschieht es, daß der Verstand als Folgerungen oder Voraussetzungen Gründe und Zwecke[2], eine Menge von Bestimmungen an die Glaubenslehren anknüpft, – Bestimmungen, die von endlichem Gehalte sind, denen aber leicht eine gleiche Würde, Wichtigkeit und Gültigkeit wie[3] der ewigen Wahrheit selbst beigelegt wird, weil sie in unmittelbarem Zusammenhange mit dieser erscheinen. Indem sie zugleich nur endlichen Gehalt haben und daher ebensosehr der Gegenrede und Gegengründe fähig sind, bedürfen sie leicht, um behauptet zu werden, äußerlicher Autorität und werden ein Feld für menschliche Leidenschaften. Im Interesse der Endlichkeit erzeugt, haben sie nicht das Zeugnis des Heiligen Geistes für sich, sondern zu ihrem Beistande endliche Interessen.

Die absolute Wahrheit selbst aber tritt mit ihrer Erscheinung in zeitliche Gestaltung und in deren äußerliche Bedingungen, Zusammenhänge und Umstände. – Dadurch ist sie von selbst schon mit einer Mannigfaltigkeit von örtlichem, geschichtlichem und anderem positiven Stoffe umgeben. Weil

2 A: »Voraussetzungen, Gründen und Zwecken«
3 A: »mit«

die Wahrheit *ist*, muß sie erscheinen und erschienen sein; diese ihre Manifestation gehört zu ihrer ewigen Natur selbst, welche untrennbar von ihr ist, so sehr, daß diese Trennung sie vernichten, nämlich ihren Inhalt zu einem leeren Abstraktum herabsetzen würde; von der ewigen Erscheinung aber, die dem Wesen der Wahrheit inhäriert, muß die Seite des momentanen, örtlichen, äußerlichen Beiwesens wohl unterschieden werden, um nicht das Endliche mit dem Unendlichen, das Gleichgültige mit dem Substantiellen zu verwechseln. Dem Verstande wird an dieser Seite ein neuer Spielraum für seine Bemühungen und die Vermehrung des endlichen Stoffes aufgetan, und an dem Zusammenhange dieses Beiwesens findet er unmittelbare Veranlassung, die Einzelheiten desselben zu der Würde des wahren Göttlichen, den Rahmen zur Würde des davon umschlossenen Kunstwerkes zu erheben, um für die endlichen Geschichten, Begebenheiten, Umstände, Vorstellungen, Gebote usf. dieselbe Ehrfurcht, denselben *Glauben* zu fordern als für das, was absolutes Sein, ewige Geschichte ist.

An diesen Seiten ist es denn, wo die *formelle Bedeutung des Glaubens* hervorzutreten beginnt, – die Bedeutung, daß er ein *Fürwahrhalten* überhaupt sei; das, was für wahr gelten soll, mag seiner inneren Natur nach beschaffen sein, wie es wolle. Es ist dies dasselbe Fürwahrhalten, welches in den alltäglichen Dingen des gemeinen Lebens, dessen Zuständen, Verhältnissen, Begebenheiten oder sonstigen natürlichen Existenzen, Eigenschaften und Beschaffenheiten an seinem Orte ist und gilt. Wenn die sinnliche äußerliche Anschauung oder das innere unmittelbare Gefühl, die Zeugnisse anderer und das Zutrauen zu ihnen usf. die Kriterien sind, aus welchen der Glaube für dergleichen Dinge hervorgeht, so kann wohl hierbei eine Überzeugung, als ein durch *Gründe* vermitteltes Fürwahrhalten, von dem Glauben als solchem unterschieden werden. Aber diese Unterscheidung ist zu geringfügig, um für solche Überzeugung einen Vorzug gegen den bloßen Glauben zu behaupten; denn die sogenannten Gründe sind

nichts anderes als die bezeichneten Quellen dessen, was hier Glaube heißt.

Von anderer Art aber ist in Ansehung dieses allgemeinen Fürwahrhaltens ein Unterschied, der sich auf den Stoff und insbesondere den Gebrauch bezieht, der von dem Stoffe gemacht wird. Indem nämlich diejenigen endlichen und äußerlichen Geschichten und Umstände, welche in dem Umfange des religiösen Glaubens liegen, in einem Zusammenhange mit der ewigen Geschichte, welche die objektive Grundlage der Religion ausmacht, stehen, so schöpft die Frömmigkeit ihre mannigfaltigen Erregungen, Erbauungen und Belehrungen über die weltlichen Verhältnisse, individuellen Schicksale und Lagen aus diesem Stoffe und findet ihre Vorstellungen und den ganzen Umfang ihrer Bildung meistenteils oder ganz an jenen Kreis von Geschichten und Lehren, von welchem die ewige Wahrheit umgeben ist, angeknüpft. Auf alle Fälle verdient solcher Kreis, in welchem als einem Volksbuche die Menschen ihr Bewußtsein über alle weiteren Verhältnisse ihres Gemüts und Lebens überhaupt geschöpft haben, ja welcher auch das Medium ist, durch welches sie ihre Wirklichkeit zu dem religiösen Gesichtspunkt erheben, wenigstens die größte Achtung und eine ehrfurchtsvolle Behandlung.

Ein anderes ist es nun, wenn solcher Kreis unbefangen bloß von der frommen Gesinnung gebraucht und für dieselbe benutzt wird und, wenn er vom Verstande gefaßt und wie er von diesem gefaßt und festgesetzt ist, anderem Verstande so geboten wird, daß er diesem als Regel und ein Festes für das Fürwahrhalten gelten, hiermit dieser Verstand nur dem Verstande sich unterwerfen soll und [nur,] wenn diese Unterwerfung im Namen der göttlichen Wahrheit gefordert wird.

In der Tat tut solche Forderung das Gegenteil ihrer selbst; indem es nicht der göttliche Geist des Glaubens ist, sondern der Verstand, welcher die Unterwerfung des Verstandes unter sich verlangt, so wird vielmehr der Verstand unmittelbar dadurch berechtigt, das Hauptwort in den göttlichen

Dingen zu haben. Gegen solchen Inhalt des Buchstabens und der dürren Gelehrsamkeit der Orthodoxie hat der bessere Sinn ein göttliches Recht. So geschieht es denn, daß, je breiter sich diese endliche Weisheit über göttliche Dinge macht, je mehr sie Gewicht auf das äußerliche Historische und auf die Erfindung ihres eigenen Scharfsinns legt, sie desto mehr gegen die göttliche Wahrheit und gegen sich selbst gearbeitet hat. Sie hat das der göttlichen Wahrheit entgegengesetzte Prinzip hervorgebracht und anerkannt, einen ganz anderen Boden für das Erkennen aufgetan und bereitet, und auf diesem wird die unendliche Energie, die das Prinzip des Erkennens zugleich in sich besitzt und in der die tiefere Möglichkeit seiner einstigen Versöhnung mit dem wahren Glauben liegt, sich gegen die Einzwängung in jenes endliche Verstandesreich kehren und dessen Ansprüche, das Himmelreich sein zu wollen, zerstören.

Es ist der bessere Sinn, der, empört über den Widerspruch solcher Anmaßung, Endlichkeiten und Äußerlichkeiten als das Göttliche anerkennen und verehren zu lassen, ausgerüstet mit der Waffe des endlichen Denkens, als *Aufklärung* einerseits die *Freiheit des Geistes*, das Prinzip einer geistigen Religion, hergestellt und behauptet, andererseits aber als nur abstraktes Denken *keinen Unterschied zu machen gewußt hat* zwischen Bestimmungen eines nur endlichen Inhalts und Bestimmungen *der Wahrheit* selbst. So hat dieser abstrakte Verstand sich gegen *alle* Bestimmtheit gekehrt, die Wahrheit durchaus alles Inhalts entleert und sich nichts übrigbehalten als einerseits das rein Negative selbst, das *caput mortuum* eines nur abstrakten *Wesens*, und andererseits endlichen Stoff, teils den, der seiner Natur nach endlich und äußerlich ist, teils aber den, den er sich aus dem göttlichen Inhalt verschafft hat, als welchen selbst er[4] zu der Äußerlichkeit von bloß gemeinhistorischen Begebenheiten, zu lokalen Meinungen und besonderen Zeitansichten herabgesetzt hat. –

4 A: »es«

Untätig kann aber das Denken überhaupt nicht sein. Aus und in jenem Gotte ist nichts zu holen, noch zu erholen, denn er ist bereits in sich ganz hohl gemacht. Er ist das Unerkennbare, denn das Erkennen hat es mit Inhalt, Bestimmung, Bewegung zu tun, das Leere aber ist inhaltslos, unbestimmt, ohne Leben und Handlung in sich. Die Lehre der Wahrheit ist ganz nur dies, Lehre von Gott zu sein und dessen Natur und Geschäfte geoffenbart zu haben. Der Verstand aber, indem er allen diesen Inhalt aufgelöst hat, hat Gott wieder eingehüllt und ihn zu dem, was er früher zur Zeit der bloßen Sehnsucht war, zu dem Unbekannten, herabgesetzt. Der denkenden Tätigkeit bleibt daher kein Stoff als der vorher angegebene endliche, nur *mit dem Bewußtsein und der Bestimmung*, daß es nichts als zeitlicher und endlicher Stoff ist; sie ist darauf beschränkt, in solchem Stoffe sich zu ergehen und die Befriedigung in der Eitelkeit zu finden, das Eitle vielfach zu gestalten, zu wenden und eine große Masse desselben gelehrterweise vor sich zu bringen.

Dem Geiste aber, der es in dieser Eitelkeit nicht aushält, ist nur das Sehnen gelassen; denn das, worin er sich befriedigen wollte, ist ein *Jenseits*. Es ist gestaltlos, inhaltslos, bestimmungslos; nur durch Gestalt, Inhalt, Bestimmung ist aber etwas für den Geist, ist es Vernunft, Wirklichkeit, Leben, ist es an und für sich. Jener[5] endliche Stoff aber ist nur etwas Subjektives und unfähig, den Gehalt für das leere Ewige abzugeben. Das Bedürfnis, das in dem Geiste, der nach Religion wieder sucht, liegt, hat darum näher die Bestimmung, daß es einen Gehalt, der an und für sich sei, eine Wahrheit verlangt, die nicht dem Meinen und dem Eigendünkel des Verstandes angehöre, sondern welche *objektiv* sei. Was nun diesem Bedürfnisse allein noch übrig ist, um zu einer Befriedigung zu gelangen, ist, in die *Gefühle zurückgetrieben zu werden*. Das Gefühl ist noch die einzige Weise,

5 A: »(Jene Abstraktion des Leeren), jener«

in welcher die Religion vorhanden sein kann; an den höheren Gestalten ihrer Existenz, an der Form des *Vorstellens* und *Fürwahrhaltens* eines Inhalts, hat immer die Reflexion einen Anteil, und die Reflexion hat sich bis zur Negation aller objektiven Bestimmung getrieben.

Dies sind kurz die Grundzüge des Ganges, den die formelle Reflexion in der Religion genommen hat. Das System von spitzfindigen, metaphysischen, kasuistischen Unterscheidungen und Bestimmungen, in welche der Verstand den gediegenen Inhalt der Religion zersplitterte und auf das er die gleiche Autorität, als die ewige Wahrheit hat, legte, ist das erste Übel, das innerhalb der Religion selbst beginnt. Das andere Übel aber, sosehr es zunächst das Gegenteil zu sein scheint, ist schon in diesem ersten Standpunkte gegründet und nur eine weitere Entwicklung desselben; es ist das Übel, daß das Denken als selbständig auftritt und mit den formellen Waffen, welchen jene Masse von dürrer Gehaltlosigkeit ihren Ursprung und die es selbst jenem ersten Geschäfte verdankt, sich dagegenkehrt und sein letztes Prinzip, die reine Abstraktion selbst, das bestimmungslose höchste Wesen, findet. Für die philosophische Betrachtung hat es Interesse, eben dieses der Reflexion selbst unerwartete Umschlagen in ein Feindseliges gegen das, was ihr eigenes Werk ist, zu bemerken, – ein Umschlagen, welches ebenso nur die eigene Bestimmung der Reflexion selbst ist.

Nach dem Gesagten bestimmt sich das Übel, in welches die Aufklärung die *Religion* und die *Theologie* gebracht hat, als der Mangel an *gewußter Wahrheit, einem objektiven Inhalt, einer Glaubenslehre*. Eigentlich kann jedoch nur von der Religion gesprochen werden, daß sie solchen Mangel leide, denn eine Theologie gibt es nicht mehr, wenn es keinen solchen Inhalt gibt. Diese ist darauf reduziert, historische Gelehrsamkeit und dann die dürftige Exposition einiger subjektiver Gefühle zu sein. Das angegebene Resultat aber ist es, was von der religiösen Seite geschehen ist, zur Versöhnung des Glaubens und der Vernunft. Es ist jetzt noch zu

erwähnen, daß die *Philosophie* auch von ihrer Seite zu dieser Ausgleichung, und zwar auf dieselbe Weise die Hand geboten hat. Denn der Mangel, in den die Philosophie herabgefallen ist, zeigt sich gleichfalls als Mangel an *objektivem Inhalte*. Sie ist die Wissenschaft der denkenden Vernunft, wie der religiöse Glaube das Bewußtsein und absolute Fürwahrhalten der für die Vorstellung gegebenen Vernunft, und dieser Wissenschaft ist der Stoff so dünne geworden als dem Glauben.

Die Philosophie, von welcher der Standpunkt der allgemeinen Bildung des Gedankens in neuerer Zeit zunächst festgestellt worden und welche sich mit Recht die *kritische* genannt hat, hat nichts anderes getan, als daß von ihr das Geschäft der Aufklärung, welches zunächst auf konkrete Vorstellungen und Gegenstände gerichtet war, auf seine einfache Formel reduziert worden ist; diese Philosophie hat keinen anderen Inhalt und Resultat, als aus jenem räsonierenden Verstande hervorgegangen ist. Die *kritische* oder *Kantische* Philosophie ist zwar so gut als die *Aufklärung* etwas dem *Namen* nach Antiquiertes, und man würde übel ankommen, wenn man denjenigen, welche sich die Philosophen unter den Schriftstellern nennen, ferner den wissenschaftlichen Schriftstellern über Materien der Theologie, Religion, Moral, so auch [denen], welche über politische Angelegenheiten, Gesetze und Staatsverfassungssachen schreiben, heutigentags noch schuld gäbe, was von Philosophie daran zu sein scheinen könnte, sei Kantische Philosophie, – so wie man ebenso übel ankommen würde, wenn man den räsonierenden Theologen und noch mehr denen, welche die Religion auf subjektive Gefühle stellen, noch die *Aufklärung* zuschreiben wollte. – Wer hat nicht die Kantische Philosophie widerlegt oder verbessert und wird nicht etwa noch jetzt zum Ritter an ihr? Wer ist nicht weiter fortgeschritten? Betrachtet man aber die Taten dieser Schriftstellerei, der philosophischen, moralischen und der theologischen, welche letztere häufig gegen nichts so stark als

dagegen, etwas Philosophisches sein zu wollen, protestiert, so erkennt man sogleich nur dieselben Grundsätze und Resultate, welche aber hier bereits als *Voraussetzungen* und *anerkannte Wahrheiten* erscheinen. »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.« Der Umstand, sich ganz nur auf der Heerstraße der Zeitvorstellung und Vorurteile zu befinden, hindert den Eigendünkel nicht, zu meinen, daß seine aus dem allgemeinen Strome aufgeschöpften Trivialitäten ganz originelle Ansichten und neue Entdeckungen auf dem Gebiete des Geistes und der Wissenschaft seien.

Das, was an und für sich ist, und was endlich und zeitlich ist, – dies sind die zwei Grundbestimmungen, die bei einer Lehre von der Wahrheit vorkommen müssen, und von welchem Gehalt eine solche Lehre sei, da kommt es darauf an, wie diese zwei Seiten gefaßt und festgestellt sind und welche Stellung dem Geiste zu ihnen angewiesen ist. Betrachten wir hiernach die Wahrheiten der Zeitphilosophie – Wahrheiten, die so sehr für anerkannt gelten, daß kein Wort mehr über sie zu verlieren sei.

Die *eine* der absoluten Voraussetzungen in der Bildung unserer Zeit ist, daß der Mensch *nichts von der Wahrheit wisse*. Der aufklärende Verstand ist nicht sowohl zum Bewußtsein und zum Aussprechen dieses seines Resultates gekommen, als daß er es herbeigeführt hat. Er ist, wie erwähnt worden, davon ausgegangen, das Denken von jenen Fesseln des anderen Verstandes, der auf dem Boden der göttlichen Lehre selbst seine Endlichkeiten gepflanzt und für dies sein wucherndes Unkraut die absolute göttliche Autorität gebrauchen wollte, zu befreien und die Freiheit herzustellen, welche von der Religion der Wahrheit errungen und zu ihrer Heimat gemacht worden. So hat er zunächst den Irrtum und Aberglauben anzugreifen den Willen gehabt, und was ihm wahrhaft gelungen ist zu zerstören, ist freilich nicht die Religion gewesen, sondern jener pharisäische Verstand, der über die Dinge einer anderen Welt auf Weise dieser Welt klug gewesen und seine Klugheiten auch

Religionslehre nennen zu können gemeint hat. Er hat den Irrtum entfernen wollen, nur um *der Wahrheit* Raum zu machen; er hat ewige Wahrheiten gesucht und anerkannt und die Würde des Menschen noch darein gesetzt, daß *für ihn*, und für ihn nur, nicht für das Tier, *solche Wahrheiten sind*. In dieser Absicht[6] sollen diese Wahrheiten das Feste und Objektive gegen die subjektive Meinung und die Triebe des Gefühls sein und das Meinen wie die Gefühle wesentlich der Einsicht der Vernunft gemäß und unterworfen und durch sie geleitet sein, um eine Berechtigung zu haben.

Die *konsequente* und *selbständige* Entwicklung des Prinzips des Verstandes aber führt dahin, alle Bestimmung und damit allen Inhalt nur als eine Endlichkeit zu fassen und so die Gestaltung und Bestimmung des Göttlichen zu vernichten. Durch diese Ausbildung ist die objektive Wahrheit, die das Ziel sein sollte, mehr bewußtlos zu der Dünne und Dürre herabgebracht worden, welche nun von der Kantischen Philosophie nur zum Bewußtsein gebracht und als die Bestimmung des Ziels der Vernunft ausgesprochen zu werden nötig hatte. Demnach ist von dieser die *Identität des Verstandes* als das höchste Prinzip, als das letzte Resultat wie für das Erkennen selbst, so für seinen Gegenstand angegeben worden, – das *Leere* der atomischen Philosophie, Gott bestimmungslos, ohne alle Prädikate und Eigenschaften in das *Jenseits* des Wissens hinaufgesetzt oder vielmehr zur Inhaltslosigkeit herabgesetzt. Diese Philosophie hat diesem Verstande das richtige Bewußtsein über sich gegeben, daß er unfähig sei, Wahrheit zu erkennen; aber indem sie den Geist nur als diesen Verstand auffaßte, hat sie es zum allgemeinen Satze gebracht, daß der Mensch von Gott – und als ob es außer Gott überhaupt absolute Gegenstände und eine Wahrheit geben könnte –, überhaupt von dem, was *an sich ist*, nichts wissen könne. Wenn die Religion die Ehre und das Heil des Menschen darein setzt, Gott zu erkennen, und

6 A: »Ansicht«

ihre Wohltat darein, ihm diese Erkenntnis mitgeteilt und das unbekannte Wesen desselben enthüllt zu haben, so ist in dieser Philosophie, im ungeheuersten Gegensatze gegen die Religion, der Geist zu der Bescheidenheit des Viehs als zu seiner höchsten Bestimmung verkommen, nur daß er unseligerweise den Vorzug besitze, noch das Bewußtsein über diese Unwissenheit zu haben; wogegen das Vieh in der Tat die viel reinere, wahrhafte, nämlich die ganz unbefangene Bescheidenheit der Unwissenheit besitzt. Dies Resultat darf man nun wohl dafür ansehen, daß es mit weniger Ausnahme allgemeines Vorurteil unserer Bildung geworden ist. Es hilft nichts, die Kantische Philosophie widerlegt zu haben oder sie zu verachten; die Fortschritte und Einbildungen von Fortschritten über sie hinaus mögen sich sonst auf ihre Weise viel zu tun gemacht haben; sie sind nur dieselbe Weltweisheit wie jene, denn sie leugnen dem Geiste die Fähigkeit und die Bestimmung zur objektiven Wahrheit.

Das *andere*, hiermit unmittelbar zusammenhängende Prinzip dieser Weisheit ist, daß der Geist, indem er freilich erkennend, aber die Wahrheit ihm versagt ist, es nur mit Erscheinungen, mit Endlichkeiten zu tun haben kann. Die Kirche und die Frömmigkeit haben häufig die weltlichen Wissenschaften für verdächtig und gefährlich, ja oft für feindselig gegen sie gehalten und dieselben dafür angesehen, daß sie zum Atheismus führen. Ein berühmter Astronom soll gesagt haben, er habe den ganzen Himmel durchsucht und keinen Gott darin finden können. In der Tat geht die weltliche Wissenschaft auf Erkennen des *Endlichen*; indem sie in das Innere desselben hineinzusteigen sich bemüht, sind Ursachen und Gründe das Letzte, bei welchem sie sich beruhigt. Aber diese Ursachen und Gründe sind wesentlich ein dem zu Erklärenden Analoges, und darum sind es gleichfalls nur endliche Kräfte, welche in ihren Bereich fallen. Wenn nun gleich diese Wissenschaften ihre Erkenntnisse nicht zur Region des Ewigen – welches nicht nur ein Übersinnliches ist, denn auch jene Ursachen und Kräfte, das Innere, welches

vom reflektierenden Verstande erzeugt und auf seine Weise erkannt wird, sind nicht ein Sinnliches – hinüberführen, indem sie nicht das Geschäft dieser Vermittlung haben, so ist doch die Wissenschaft des Endlichen durch nichts abgehalten, eine göttliche Sphäre zuzugeben. Gegen eine solche höhere Sphäre liegt es für sich ganz nahe, dasjenige, was nur durch die Sinne und die verständige Reflexion in das Bewußtsein kommt, für einen Inhalt anzuerkennen, der nichts an und für sich, der nur Erscheinung ist. Aber wenn auf die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt Verzicht geleistet ist, dann hat das Erkennen nur *einen Boden,* den Boden der Erscheinung. Auf diesem Standpunkte kann es auch in den Bemühungen der Erkenntnis mit einer von ihr sonst als göttlich anerkannten Lehre nicht um *die Lehre selbst,* sondern allein um die äußerliche Umgebung derselben zu tun sein. Die Lehre für sich bleibt außer dem Interesse der geistigen Tätigkeit, und es kann nicht eine Einsicht, ein Glaube und Überzeugung von derselben gesucht werden, denn ihr Inhalt ist als das Unerreichbare angenommen. So muß die Beschäftigung der Intelligenz mit den Lehren der Religion sich auf ihre erscheinenden Seiten beschränken, sich auf die äußerlichen Umstände werfen und das Interesse [zu] *einem historischen* werden, einem solchen, wo der Geist es mit Vergangenheiten, einem von sich Abgelegenen zu tun hat, *nicht selbst darin präsent* ist. Was die ernsthafte Bemühung der Gelehrsamkeit, des Fleißes, des Scharfsinns usf. herausbringt, wird gleichfalls Wahrheit genannt und ein Meer solcher Wahrheiten zutage gefördert und fortgepflanzt; aber dies sind nicht Wahrheiten der Art, wie sie der ernste Geist der Religion für seine Befriedigung fordert.

Wenn nun das, was *diesseits* ist und *Gegenwart für den Geist* hat, dieses breite Reich des Eitlen und Erscheinenden ist, das aber, was an und für sich ist, dem Geiste entrückt und ein leeres Jenseits für ihn ist, wo kann er noch einen Ort finden, in welchem ihm das Substantielle begegnete, das Ewige an ihn käme und er zur Einigkeit damit, zur Gewißheit und

dem Genusse derselben gelangen könnte? Es ist nur die *Region des Gefühls*, wohin sich der Trieb zur Wahrheit flüchten kann. Das Bewußtsein kann das Gehaltvolle, vor der Reflexion nicht Wankende nur noch in der eingehüllten Weise der Empfindung ertragen. Diese Form ermangelt der Gegenständlichkeit und der Bestimmtheit, die das Wissen und der seiner bewußte Glaube erfordert, die aber der Verstand zunichte zu machen gewußt, vor welcher sich eben wegen dieser Gefahr die Religiosität nur fürchtet und deswegen in diese Einhüllung zurückzieht, welche dem Denken keine Seite zum dialektischen Angriff darzubieten scheint. In solcher Religiosität, wenn sie aus echtem Bedürfnisse hervorgeht, wird die Seele den verlangten Frieden finden können, indem sie in der Intensität und Innerlichkeit das zu ergänzen bestrebt ist, was ihr an Inhalt und Extension des Glaubens abgeht.

Es kann aber noch als das *dritte allgemeine Vorurteil* die Meinung angeführt werden, daß das Gefühl die wahrhafte und sogar einzige Form sei, in welcher die Religiosität ihre Echtheit bewahre.

Unbefangen ist zunächst diese Religiosität nicht mehr. Der Geist fordert überhaupt, weil er Geist ist, daß, was in dem Gefühle ist, für ihn auch in der Vorstellung vorhanden sei, der Empfindung ein Empfundenes entspreche und die Lebendigkeit der Empfindung nicht eine bewegungslose Konzentration bleibe, sondern zugleich eine Beschäftigung mit objektiven Wahrheiten und dann, was in einem Kultus geschieht, eine Ausbreitung zu Handlungen sei, welche sowohl die Gemeinsamkeit der Geister in der Religion beurkunden, als auch, wie die Beschäftigung mit den Wahrheiten, die religiöse Empfindung nähren und in der Wahrheit erhalten und ihr den Genuß derselben gewähren. Aber solche Ausdehnung zu einem Kultus wie zu einem Umfange von Glaubenslehren verträgt sich nicht mehr mit der Form des Gefühls; vielmehr ist die Religiosität in der hier betrachteten Gestalt aus der Entwicklung und Objektivität zum Gefühle

geflohen und hat dieses polemisch für die ausschließende und überwiegende Form erklärt.

Hier ist es denn, wo die Gefahr dieses Standpunkts und sein Umschlagen in das Gegenteil dessen, was die Religiosität in ihm sucht, den Anfang nimmt. Dies ist eine Seite von größter Wichtigkeit, welche nur kurz noch zu berühren ist, wobei ich mich, ohne in die Natur des Gefühls hier weiter eingehen zu können, nur auf das Allgemeinste berufen muß. Es kann kein Zweifel dagegen stattfinden, daß das Gefühl ein Boden ist, der, für sich unbestimmt, zugleich das Mannigfaltigste und Entgegengesetzteste in sich schließt. Das Gefühl für sich ist die natürliche Subjektivität, ebensowohl fähig, gut zu sein als böse, fromm zu sein als gottlos. Wenn nun vormals die sogenannte Vernunft, was aber in der Tat der endliche Verstand und dessen Räsonnement war, zum Entscheidenden ebensowohl über das, was ich für wahr halten, als was mir Grundsatz für das Handeln sein soll, gemacht ist und wenn es nun das Gefühl sein soll, aus welchem die Entscheidung, was ich sei und was mir gelte, hervorgehen soll, so ist auch noch der Schein von Objektivität verschwunden, der wenigstens im Prinzip des Verstandes liegt; denn nach diesem soll das, was mir gelten soll, doch auf einem allgemeingültigen Grunde, auf etwas, das an und für sich sei, beruhen. Noch bestimmter aber gilt in aller Religion wie in allem sittlichen Zusammenleben der Menschen, in der Familie wie im Staate, das an und für sich seiende Göttliche, Ewige, Vernünftige als ein *objektives Gesetz* und dies Objektive so als *das Erste*, daß das Gefühl durch dasselbe allein seine Haltung, allein seine wahrhafte Richtung bekomme. Die natürlichen Gefühle sollen vielmehr durch die Lehren und die Übung der Religion und durch die festen Grundsätze der Sittlichkeit bestimmt, berichtigt, gereinigt, und aus diesen Grundlagen [soll] erst in das Gefühl gebracht werden, was dasselbe zu einem richtigen, *religiösen, moralischen Gefühle macht.*

»*Der natürliche Mensch* vernimmt nichts vom Geiste Gottes und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet

sein.« Der natürliche Mensch aber ist der Mensch in seinen natürlichen Gefühlen, und dieser ist es, der nach der Lehre der Subjektivität zwar nichts erkennen, aber allein es sein soll, der, wie er als natürlicher Mensch ist, den Geist Gottes vernehme. Unter den Gefühlen des natürlichen Menschen befindet sich freilich *auch* ein Gefühl des Göttlichen, ein anderes aber ist das natürliche Gefühl des Göttlichen, ein anderes der Geist Gottes. Und aber welche anderen Gefühle finden sich nicht noch in der Menschen Herz? Selbst daß jenes natürliche Gefühl ein Gefühl des Göttlichen sei, liegt nicht im Gefühle als natürlichem; das Göttliche ist nur im und für den Geist, und der Geist ist dies, wie oben gesagt worden, nicht ein Naturleben, sondern ein wiedergeborener zu sein. Soll das Gefühl die Grundbestimmung des Wesens des Menschen ausmachen, so ist er dem Tiere gleichgesetzt, denn das Eigene des Tieres ist es, das, was seine Bestimmung ist, in dem Gefühle zu haben und dem Gefühle gemäß zu leben. Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das *Gefühl seiner Abhängigkeit* zu sein, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird. Der Geist hat aber in der Religion vielmehr seine Befreiung und das Gefühl seiner göttlichen Freiheit; nur der freie Geist hat Religion und kann Religion haben; was gebunden wird in der Religion, ist das natürliche Gefühl des Herzens, die besondere Subjektivität; was in ihr frei wird und eben damit wird, ist der Geist. In den schlechtesten Religionen – und dies sind solche, in welchen die Knechtschaft und damit der Aberglaube am mächtigsten ist – ist für den Menschen in der Erhebung zu Gott der Ort, wo er seine Freiheit, Unendlichkeit, Allgemeinheit, d. i. das Höhere, was nicht aus dem Gefühle als solchem, sondern aus dem Geiste stammt, fühlt, anschaut, genießt.

Wenn man von religiösen, sittlichen usf. Gefühlen spricht, so wird man freilich sagen müssen, daß dies echte Gefühle seien; und wenn dann, wie wir von da aus auf diesen Standpunkt gekommen sind, das Mißtrauen oder vielmehr die Verachtung und der Haß des Denkens – die Misologie, von welcher schon Platon spricht – hinzugekommen ist, so liegt es nahe bei der Hand, in die Gefühle für sich das Echte und Göttliche zu setzen. Es wäre, besonders zunächst in Beziehung auf die christliche Religion, freilich nicht notwendig, für den Ursprung der Religion und Wahrheit nur eine Wahl zwischen Verstand und Gefühl zu sehen, und man muß das, was die christliche Religion für ihre Quelle angibt, die höhere göttliche Offenbarung, bereits beseitigt haben, um auf jene Wahl beschränkt zu sein und dann nach Verwerfung des Verstandes, ferner des Gedankens überhaupt eine christliche Lehre auf Gefühle gründen zu wollen. – Indem aber überhaupt das Gefühl der Sitz und die Quelle des Wahrhaftigen sein soll, so übersieht man diese wesentliche Natur des Gefühls, daß es für sich eine *bloße Form*, für sich unbestimmt ist und jeden Inhalt in sich haben kann. Es ist nichts, was nicht gefühlt werden kann und gefühlt wird. Gott, Wahrheit, Pflicht wird gefühlt, das Böse, die Lüge, Unrecht ebensosehr; alle menschlichen Zustände und Verhältnisse werden gefühlt; alle Vorstellungen des Verhältnisses seiner selbst zu geistigen und natürlichen Dingen werden Gefühle. Wer wollte es versuchen, alle Gefühle, vom religiösen Gefühl, Pflichtgefühl, Mitleiden an usf. zum Neide, Haß, Hochmut, Eitelkeit, usf., Freude, Schmerz, Traurigkeit usf. zu nennen und aufzuzählen. Schon aus der Verschiedenheit, noch mehr aber aus dem Gegensatz und Widerspruch der Gefühle läßt auch für das gewöhnliche Denken der richtige Schluß sich machen, daß das Gefühl etwas nur Formelles ist und nicht ein Prinzip für eine wahrhafte Bestimmung sein kann. Ferner ist ebenso richtig zu schließen, daß, indem das *Gefühl* zum Prinzip gemacht wird, es nur darum zu tun ist, dem *Subjekte* es zu überlassen,

welche Gefühle es haben will; es ist die absolute Unbestimmtheit, welche sich als Maßstab und Berechtigung gibt, d. h. die Willkür und das Belieben, zu sein und zu tun, was ihm gefällt, und sich zum Orakel dessen zu machen, was gelten, was für Religion, Pflicht, Recht, edel gelten soll.

Die Religion, wie Pflicht und Recht, wird und soll auch Sache des Gefühls werden und in das Herz einkehren, wie auch die Freiheit überhaupt sich zum Gefühle herabsenkt und im Menschen ein Gefühl der Freiheit wird. Allein ein ganz anderes ist, ob solcher Inhalt wie Gott, Wahrheit, Freiheit aus dem Gefühle geschöpft [werden], ob diese Gegenstände das Gefühl zu ihrer Berechtigung haben sollen oder ob umgekehrt solcher objektive Inhalt als an und für sich gilt, in Herz und Gefühl erst einkehrt und die Gefühle erst vielmehr wie ihren Inhalt, so ihre Bestimmung, Berichtigung und Berechtigung von demselben erhalten. Auf *diesen Unterschied der Stellung* kommt alles an. Auf ihm beruht die Abscheidung alter Rechtlichkeit und alten Glaubens, wahrhafter Religiosität und Sittlichkeit, welche Gott, Wahrheit und Pflicht zu *dem Ersten* macht, von der Verkehrtheit, dem Eigendünkel und der absoluten Selbstsucht, welche in unserer Zeit aufgegangen und den Eigenwillen, das eigene Meinen und Belieben zur Regel der Religiosität und des Rechten macht. Gehorsam, Zucht, Glaube im alten Sinne des Worts, Ehrfurcht vor Gott und der Wahrheit, sind die Empfindungen, welche mit der ersteren Stellung zusammenhängen und aus ihr hervorgehen, Eitelkeit, Eigendünkel, Seichtigkeit und Hochmut die Gefühle, welche aus der zweiten Stellung hervorgehen, oder es sind vielmehr diese Gefühle des nur natürlichen Menschen, aus welchen diese Stellung entspringt.

Die bisherigen Bemerkungen wären geeignet, den Stoff für eine weitläufige Ausführung zu geben, welche ich [von] einigen Seiten desselben teils anderwärts schon gemacht, teils aber ist zu einer solchen hier der Ort nicht. Sie mögen nur Erinnerungen an die angeregten Gesichtspunkte sein, um

dasjenige näher zu bezeichnen, was das Übel *der Zeit* und damit was *ihr Bedürfnis* ausmacht. Dieses *Übel*, die *Zufälligkeit* und *Willkür* des *subjektiven* Gefühls und seines Meinens, mit der *Bildung der Reflexion* verbunden, welche es sich erweist, daß der Geist des *Wissens von Wahrheit unfähig* sei, ist von alter Zeit her *Sophisterei* genannt worden. Sie ist es, die den Spitznamen der *Weltweisheit*, den Herr Friedrich von Schlegel neuerlichst wieder hervorgesucht hat, verdient; denn sie ist eine Weisheit in und von demjenigen, was man die *Welt* zu nennen pflegt, von dem Zufälligen, Unwahren, Zeitlichen; sie ist die Eitelkeit, welche das Eitle, die Zufälligkeit des Gefühls und das Belieben des Meinens zum absoluten Prinzip dessen, was Recht und Pflicht, Glaube und Wahrheit sei, erhebt. Man muß freilich oft diese sophistischen Darstellungen Philosophie nennen hören; doch widerspricht nun auch selbst diese Lehre der Anwendung des Namens von Philosophie auf sie, denn von ihr kann man häufig hören, *daß es mit der Philosophie nichts sei*. Sie hat recht, von der Philosophie nichts wissen zu wollen; sie spricht damit das Bewußtsein dessen aus, was sie in der Tat will und ist. Von je ist die Philosophie im Streite gegen die Sophistik gewesen; diese kann aus jener nur die formelle Waffe, die Bildung der Reflexion, nehmen, hat aber am Inhalte nichts Gemeinschaftliches mit ihr, denn sie ist eben dies, alles Objektive der Wahrheit zu fliehen. Auch der anderen Quelle der Wahrheit, wie die Wahrheit Sache der Religion ist, der heiligen Schriften der Offenbarung kann sie sich nicht bedienen, um einen Inhalt zu gewinnen; denn diese Lehre anerkennt keinen Grund als die eigene Eitelkeit ihres Dafürhaltens und Offenbarens.

Was aber das *Bedürfnis* der Zeit betrifft, so ergibt sich, daß das *gemeinschaftliche* Bedürfnis der *Religion* und der *Philosophie* auf einen *substantiellen, objektiven Inhalt der Wahrheit geht*. Wie die Religion von ihrer Seite und auf ihrem Wege ihrem Inhalte wieder Ansehen, Ehrfurcht und Autorität gegen das beliebige Meinungswesen verschaffe und sich

zu einem Bande von objektivem Glauben, Lehre, auch Kultus herstelle, diese Untersuchung für sich von so weitreichender Natur müßte zugleich den empirischen Zustand der Zeit nach seinen vielfachen Richtungen in gründliche Rücksicht nehmen und daher wie hier nicht an ihrem Orte, auch überhaupt nicht bloß philosophischer Art sein. An einem Teile des Geschäfts, dies Bedürfnis zu befriedigen, treffen aber die beiden Sphären der Religion und der Philosophie zusammen. Denn dies kann wenigstens erwähnt werden, daß die Entwicklung des Geistes der Zeiten es herbeigeführt hat, daß dem Bewußtsein *das Denken* und die Weise der Ansicht, welche mit dem Denken zusammenhängt, zu einer *unabweislichen Bedingung* dessen geworden ist, *was es für wahr gelten* lassen und anerkennen soll. Es ist hier gleichgültig auszumachen, inwieweit es nur ein Teil der religiösen Gemeinde wäre, welcher ohne die Freiheit des denkenden Geistes nicht mehr zu leben, d. h. nicht mehr geistig zu existieren fähig wäre, oder inwiefern vielmehr die ganzen Gemeinden, in denen sich dies höhere Prinzip aufgetan hat, es sind, für welche nunmehr die Form des Denkens, auf irgendeine Stufe entwickelt, unerläßliche Forderung ihres Glaubens ist. Die Entwicklung und das Zurückgehen auf die Prinzipien ist sehr vieler Stufen fähig; denn das Denken kann, um sich populär auszudrücken, darein gesetzt werden, besondere Fälle, Sätze usf. auf einen *immanenten allgemeinen Satz* zurückzuführen, welcher relativ der *Grundsatz* für jenen im Bewußtsein davon abhängig gemachten Stoff ist. Was so auf einer Stufe der Entwicklung des Gedankens ein Grundsatz, ein letztes Festes ist, das bedarf für eine andere Stufe wieder weiterer Zurückführung auf noch allgemeinere, tiefere Grundsätze. Die Grundsätze aber sind ein Inhalt, den das Bewußtsein fest in der Überzeugung hält, ein Inhalt, dem sein Geist das Zeugnis gegeben und der nun ungetrennt vom Denken und von der eigenen Selbstheit ist. Sind die Grundsätze dem Räsonnement preisgegeben, so ist oben der Abweg bemerkt, auf dem es die subjektive Meinung und

Willkür an die Stelle von Grundsätzen stellt und sich zur Sophisterei steigert.

Die Art und Weise der Überzeugung aber, welche in der Religion stattfindet, kann in der Gestalt dessen, was eigentümlich *Glauben* heißt, stehenbleiben, wobei nur nicht außer acht zu lassen ist, daß auch der Glaube nicht als etwas Äußerliches, mechanisch Einzugebendes vorgestellt werden dürfe, sondern, damit er lebendig und keine Knechtschaft sei, wesentlich des Zeugnisses von dem inwohnenden Geiste der Wahrheit bedarf und ins eigene Herz eingesetzt worden sein muß. Wenn aber in das religiöse Bedürfnis das Element der Grundsätze eingedrungen ist, so ist jenes Bedürfnis nun ungetrennt von dem Bedürfnisse und der Tätigkeit des Gedankens, und die Religion erfordert nach dieser Seite eine *Wissenschaft* der Religion, – eine Theologie. Was in dieser mehr ist oder nur in ihr mehr zu sein verdient als die allgemeine, jedem Mitgliede jedweder Bildung zugehörige Kenntnis der Religion, dies hat diese Wissenschaft mit der Philosophie gemein. So hat sich im Mittelalter die *scholastische Theologie* erzeugt, – eine Wissenschaft, welche die Religion nach der Seite des Denkens und der Vernunft ausgebildet und sich bemüht hat, die tiefsten Lehren der geoffenbarten Religion denkend zu erfassen. Gegen die erhabene Richtung solcher Wissenschaft ist diejenige Weise der Theologie sehr zurück, die ihren wissenschaftlichen Unterschied von der allgemeinen Religionslehre bloß in das geschichtliche Element setzt, welches sie in seiner Breite und Länge, in seinen grenzenlosen Einzelheiten zu der Religion hinzufügt. Der absolute Inhalt der Religion ist wesentlich ein Gegenwärtiges, und darum nicht in dem äußerlichen Zusatz des gelehrten Geschichtlichen, sondern nur in der vernünftigen Erkenntnis kann der Geist das weitere ihm Gegenwärtige und Freie finden, was sein ewiges Bedürfnis, zu denken und hiermit die unendliche Form dem unendlichen Inhalte der Religion hinzuzufügen, zu befriedigen vermag.

Mit dem Vorurteil, mit welchem das Philosophieren über den Gegenstand der Religion in unserer Zeit zu kämpfen hat, nämlich daß das Göttliche nicht *begriffen* werden könne, daß vielmehr sogar der Begriff und das begreifende Erkennen Gott und die göttlichen Eigenschaften in das Gebiet der Endlichkeit herabsetze und eben damit vielmehr vernichte, – mit diesem Vorurteil hatte glücklicherweise die scholastische Theologie noch nicht zu kämpfen; die Ehre und Würde der denkenden Erkenntnis war so sehr nicht herabgesetzt gewesen, im Gegenteil, wie unangetastet so noch unbefangen gelassen. Es war nur die neuere Philosophie selbst, welche ihr eigenes Element, den Begriff, so sehr mißverstand und ihn in diesen Mißkredit brachte. Sie hat die Unendlichkeit desselben nicht erkannt und die endliche Reflexion, den Verstand, damit verwechselt, – so sehr, daß nur der Verstand denken, die Vernunft aber nicht denken, sondern nur unmittelbar wissen, d. i. nur fühlen und anschauen, somit nur *sinnlich* soll *wissen* können.

Die älteren griechischen Dichter gaben von der göttlichen Gerechtigkeit die Vorstellung, daß die Götter das sich Erhebende, das Glückliche, das Ausgezeichnete anfeinden und es herabsetzen. Der reinere Gedanke von dem Göttlichen hat diese Vorstellung vertrieben. Platon und Aristoteles lehren, daß *Gott nicht neidisch* ist und die Erkenntnis seiner und der Wahrheit den Menschen nicht vorenthält. Was wäre es denn anders als *Neid*, wenn Gott das Wissen von Gott dem Bewußtsein versagte; er hätte demselben somit alle Wahrheit versagt, denn Gott ist allein das Wahre; was sonst wahr ist und etwa kein göttlicher Inhalt zu sein scheint, ist nur wahr, insofern es in ihm gegründet ist und aus ihm erkannt wird; das übrige daran ist zeitliche Erscheinung. Die Erkenntnis Gottes, der Wahrheit, ist allein das den Menschen über das Tier Erhebende, ihn Auszeichnende und ihn Beglückende oder vielmehr Beseligende, nach Platon und Aristoteles wie nach der christlichen Lehre.

Es ist die ganz eigentümliche Erscheinung dieser Zeit, auf der Spitze ihrer Bildung zu jener alten Vorstellung zurückgekehrt zu sein, daß Gott das Unmitteilende sei und seine Natur dem menschlichen Geiste nicht offenbare. Diese Behauptung von dem Neide Gottes muß innerhalb des Kreises der christlichen Religion um so mehr auffallen, als diese Religion nichts ist und sein will als die *Offenbarung* dessen, was Gott ist, und die christliche Gemeinde nichts sein soll als die Gemeinde, in die der Geist Gottes gesandt und in welcher derselbe – der eben, weil er Geist, nicht Sinnlichkeit und Gefühl, nicht ein Vorstellen von Sinnlichem, sondern Denken, Wissen, Erkennen ist und, weil er der göttliche, heilige Geist ist, nur Denken, Wissen und Erkennen von Gott ist – die Mitglieder in die Erkenntnis Gottes leitet. Was wäre die christliche Gemeinde noch ohne diese Erkenntnis? Was ist eine Theologie ohne Erkenntnis Gottes? Eben das, was eine Philosophie ohne dieselbe ist, ein tönend Erz und eine klingende Schelle!

Indem mein Freund, der mit nachstehender Schrift sich dem Publikum zum ersten Male vorstellt, gewünscht hat, daß ich derselben ein Vorwort voranschicken möge, so mußte sich mir dabei die Stellung zunächst vor Augen bringen, in welche ein solcher Versuch, wie eine spekulative Betrachtung der Religion ist, zu demjenigen tritt, dem er auf der Oberfläche der Zeit zunächst begegnet. Ich glaubte in diesem Vorworte den Verfasser selbst daran erinnern zu müssen, welche Aufnahme und Gunst er sich von einem Zustande zu versprechen habe, wo dasjenige, was sich Philosophie nennt und wohl den Platon selbst immer im Munde führt, auch keine Ahnung von dem mehr hat, was die Natur des spekulativen Denkens, der Betrachtung der Idee ist, wo in Philosophie wie in Theologie die *tierische Unwissenheit von Gott* und die *Sophisterei dieser Unwissenheit*, welche das individuelle Gefühl und das subjektive Meinen an die Stelle der Glaubenslehre wie der Grundsätze der Rechte und der Pflichten

setzt, das große Wort führt, wo[7] die Schriften von christlichen Theologen wie eines *Daub*[8] und *Marheineke*[9], welche noch die Lehre des Christentums wie das Recht und die Ehre des Gedankens bewahren, und Schriften, worin die Grundsätze der Vernunft und Sittlichkeit gegen die den sittlichen Zusammenhalt der Menschen und des Staats wie die Religion zerstörenden Lehren verteidigt und durch den Begriff begründet werden, die schnödeste Verunglimpfung der Seichtigkeit und des üblen Willens erfahren.

Was aber meines Freundes eigene Tendenz bei der Abfassung seiner Abhandlung gewesen, kann ich nicht besser als mit dessen Worten sagen; er schrieb mir darüber in einem Briefe vom 25. Januar d. l. J. folgendes:

»Mein Buch hat jetzt eine ganz andere Gestalt gewonnen, als es in dem Ihnen zugesandten Manuskripte hatte und haben konnte, und wird, wie ich hoffe, Sie jetzt mehr ansprechen. Dasselbe ist aus dem Bedürfnisse meines Geistes so eigentlich hervorgegangen. Denn von Jugend auf war die Religion (keine Frömmelei) mir immer das Höchste und Heiligste, und ich hielt sie für wahr, aus dem ganz einfachen Grunde, weil der Geist des Menschengeschlechts in dieser Hinsicht sich nicht täuschen läßt. Die Wissenschaft nahm mir aber das vorstellende Element, in welchem ich die Wahrheit zu schauen gewohnt war, und was war natürlicher, als daß ich die durch die Wissenschaft in mir bewirkte höchste Entzweiung und höchste Verzweiflung aufzuheben und so in dem Elemente des Wissens die Versöhnung zu gewinnen bemüht war. Dann sagte ich zu mir selber: kann ich das, was in dem Christentum als die absolute Wahrheit vorliegt, nicht durch die Philosophie in der reinen Form des Wissens begreifen, so daß die Idee selber diese Form ist, so will ich nichts mehr von aller Philosophie wissen. – Aber dann muß die Wissenschaft (fuhr ich weiter fort), wie sie sich als

7 A: »an«
8 Karl Daub, 1765–1836, protestantischer Theologe
9 Philipp Konrad Marheineke, 1780–1846, protestantischer Theologe

christliche Philosophie in der neueren Zeit entwickelt hat, selbst das höchste Erzeugnis des Christentums sein, und so wurde diese Untersuchung, die ich in dem Buche ausgeführt habe, meine Aufgabe, welche ich denn von seiten der Religion zu meiner Beruhigung und damit zur Anerkennung der Wissenschaft zu lösen bestrebt gewesen bin.«

Berlin, am Ostertage 1822

Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion

Berlin, den 3. April 1826

Auf die im Auftrage des Herrn Ministers mir von dem Herrn Geheimen Rat Schulze gemachte vertrauliche Eröffnung in Beziehung auf eine Angabe von Äußerungen, die ich über die katholische Religion in meinen Vorlesungen gemacht haben soll, finde ich mich veranlaßt, folgende Bemerkungen zu machen, deren wesentlichen Inhalt ich bereits öffentlich vom Katheder an meine Zuhörer gerichtet, nachdem ich von jener Klage in Kenntnis gesetzt worden bin:

1. daß von mir als Professor der Philosophie, auf einer Königlich Preußischen Universität, in Berlin und als lutherischem Christen nicht anders erwartet werden dürfe, als daß ich mich nach diesen Qualitäten über die Lehren und den Geist des Katholizismus aussprechen werde; daß es etwas Neues sei, wenn dies auffallend befunden werde; eine andere Erwartung hätte ich als persönliche Beleidigung, ja als eine Beleidigung der hohen Regierung anzusehen, welche nicht nur tolerant gegen die evangelische Kirche sei, sondern welche ausdrücklich seit langem die erhabene Stellung eingenommen, an der Spitze der evangelischen Staaten Deutschlands zu stehen und auf welche alle Protestanten immer ihre Augen richten und in ihr ihre Hauptstütze und festen Haltungspunkt sehen.

2. daß ich nicht eine Gelegenheit vom Zaune gebrochen, um über die katholische Kirche zu sprechen; sondern in meinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie habe ich, wie bei der Philosophie der Kirchenväter über die christliche, so bei der scholastischen Philosophie über die katholische

Religion notwendig zu sprechen gehabt, als innerhalb welcher jene sich bewegt und an ihr ihre Grundlage hat.
3. daß ich im wissenschaftlichen Interesse, welches ich bei meinen Vorträgen allein vor Augen habe, es nicht bei milden und schüchternen, noch bei bloß verdammenden und absprechenden Allgemeinheiten habe bewenden lassen, sondern die katholische Lehre in ihrem Mittelpunkte, der Hostie, habe auffassen, von dieser sprechen und mit wissenschaftlicher Bestimmtheit über sie habe sprechen müssen und daher die Lehre Luthers als die wahrhafte und von der Philosophie ihrerseits für die wahrhaftige erkannte auseinandergesetzt und ausgesprochen habe. Ich würde übrigens hier in dieser Erklärung respektwidrig zu handeln glauben, wenn ich mir das Recht, das mir als lutherischem Christen zukommt, ausdrücklich vorbehalten wissen wollte, die katholische Lehre von der Hostie kurzweg für papistischen Götzendienst und Aberglauben erklären zu dürfen.
4. daß, was die Angabe betrifft über Konsequenzen, die ich aus dieser katholischen Lehre gezogen, so könnte ich mich auf das Recht des mündlichen Vortrags berufen, dessen Sinn, in Rücksicht auf beiläufige Erwähnungen wenigstens, oft auf Nuancen selbst des Tons der Stimme beruht und der daher durch leichte, unscheinbare Abweichungen, Weglassungen oder Zusätze verändert, ja gänzlich verkehrt werden kann, und ich erinnere mich bestimmt, hierbei zum Teil ganz in unbestimmtem, hypothetischem Sinne gesprochen zu haben. Was aber die Sache betrifft, so muß es mir gleichgültig sein, ob und welche Konsequenzen die katholische Kirche an ihre Lehren knüpfte, – gleichgültig einmal nach der historischen Seite hin, nach welcher mir nur zu bekannt ist, wie mancherlei offen und breit behauptete Konsequenzen, wie z. B. Anmaßungen der Päpste und des sonstigen Klerus über die weltliche Gewalt der Fürsten und Obrigkeiten sowie über die Glaubensfreiheit der Christen überhaupt, über die von der katholischen Kirche abweichenden Konfessionen und deren Verwandte, über die Wissenschaft insbesondere usf.,

auch hinwiederum umgekehrt abgeleugnet worden sind, Lehren und Behauptungen der katholischen Kirche zu sein; – gleichgültig das andere Mal, indem, wenn sie urteilt, eine Konsequenz fließe nicht aus einer ihrer Prämissen, oder gar, sie fließe wohl daraus, solle aber nicht gemacht werden, mir hierüber nicht das Urteil der katholischen Kirche, sondern mein Urteil gilt.

5. daß, wenn die, so meine Vorträge angeben, über Konsequenzen, die ich gezogen haben soll, sich empfindlich zeigen, sie sich dagegen haben zuschulden kommen lassen, für sich das Recht anzusprechen, sogar persönliche Konsequenzen zu ziehen, denen eine Verteidigung entgegenzusetzen ich hier zunächst, wie ich es für überflüssig halten zu dürfen das Vertrauen habe, auch unter meiner Würde finden muß; wogegen bei einer förmlich gemachten Mitteilung ich wohl eine Klage bei dem Königlichen Ministerium oder etwa auch vielmehr bei den Königlichen Gerichten zu erheben haben möchte. Das Amt eines Professors, insbesondere der Philosophie, würde die penibelste Stellung sein, wenn er auf die Absurditäten und Bosheiten, die, wie andere und ich genug Erfahrung gemacht, über seine Vorträge im Umlauf gesetzt werden, achten und sich einlassen wollte. So finde ich unter den mir angeschuldigten Äußerungen vieles, was ich mit der Qualität von Mißverständnissen kurz abweisen und bedekken könnte, aber es mir schuldig zu sein glaube, näher einen Teil für Unrichtigkeiten und Mißverständnisse eines schwachen Verstandes, einen anderen nicht bloß dafür, sondern für Unwahrheiten, und einen Teil auch nicht bloß für falsche Schlüsse aus falschen Prämissen, sondern für boshafte Verunglimpfungen zu erklären.

6. daß, wenn eine Klage wegen Äußerungen, die ich auf dem Katheder vor katholischen Zuhörern getan und die ihnen ein Ärgernis gegeben, [geführt wird,] sie entweder nur sich selbst anzuklagen hätten, daß sie philosophische Vorlesungen auf einer evangelischen Universität bei einem Professor, der sich dessen rühmt, als Lutheraner getauft und

erzogen zu sein, es ist und bleiben wird, besuchen, oder ihren Oberen Schuld beizumessen hätten, welche sie nicht davor warnten oder, wie anderwärts in Ansehung der katholisch-theologischen Studenten geschehen, es ihnen verboten.

Hegel,
Prof. p. o. der Philos. auf hies. Königl. Univers.

Über die Bekehrten

[von Ernst Raupach]

(Antikritisches[1])

Vom 11. Januar 1826

Nach der gestern erfolgten zweiten Aufführung des neuen Raupachschen Stücks *Die Bekehrten* erlauben Sie mir, einige antikritische Bemerkungen über die Kritik, die Sie im dritten Stücke der *Schnellpost* davon gegeben, zu übersenden, indem ich es Ihrem Urteil überlasse, ob Sie dieselben, die nicht auf Humor und Witz gestellt sind, in Ihr von beiden sprudelndes Blatt aufnehmen mögen.

Die erste Bemerkung betrifft gleich die Beziehung Ihrer Kritik auf die gestrige Aufführung. Bei der ersten war das Haus, wie Sie gesehen haben werden, nicht voll; die beiden Reihen Logen waren so gut wie ganz leer! – Ich stimmte von Herzen in die Deklamationen eines unserer Bekannten ein, der sich darüber ereiferte, nicht lebhaftere Neugierde auf ein neues Stück eines Autors zu finden, der die Bühne schon mit mehreren beliebten Produkten bereichert hat; jener Bekannte hatte, wie er sagte, bei seinem späten Hingang zum Schauspielhause eine Queue vor den Türen zu finden gehofft, der entweder bereits die Hände aus äußerlicher Kälte in die innere Wärme vorausklatschte oder auch die Erfüllung dessen, was geschrieben steht, ahnen ließe: siehe, die Füße derer, die dich hinauspochen werden, stehen schon vor der Türe. Keins von beiden, – die Gleichgültigkeit ist immer das Schlimmste. Nun stand weiter zu hoffen, eine Anzeige in Ihrem Blatte werde auf das Stück, wenigstens auf das Interesse aufmerksam machen, welches von dem Publikum für ein neues Stück zu erwarten sei. Solche

---

1 in: *Berliner Schnellpost*, 1826, Nr. 8/9; Beiwagen zur *Berliner Schnellpost*, Nr. 4

Lauigkeit aber, wie sich für die zweite Aufführung, so sehr als für die erste, frischeste, zeigte, kann weder für Schauspieler noch für Verfasser aufmunternd sein. Wenn die Zuschauerschaft, die sich zufälligerweise an einem Abende einfindet, von der Art zu sein pflegt, nur *à la fortune du pot* gekommen zu sein, bloß um die Langeweile etwas besser als zu Hause zu vertreiben, so weiß, auch nach bestandener erster und zweiter Aufführung vor der trägen Masse, weder Dichter noch Schauspieler, noch selbst Intendanz recht, wie sie mit dem Stück und dem Spiel bei dem Publikum daran sind.

Der *Schnellpost*-Artikel über *Die Bekehrten* war nicht von der Art, die Lauigkeit und Trägheit zur Teilnahme und Bezeigung einer Teilnahme zu bekehren. Er läßt dem Spiele der *sämtlichen* Schauspieler zwar die gebührende Gerechtigkeit widerfahren, daß dasselbe befriedigend nicht nur, vortrefflich, ja ausgezeichnet gewesen. Diese Harmonie des Genusses ist schon nichts Alltägliches; welcher Unterschied entstand durch solche Art von Harmonie und Disharmonie für die Wirkung der letzten Aufführungen von *Don Juan* und *Armide*!

An die Anerkennung, welche Sie den Leistungen der Schauspieler angedeihen lassen, knüpfe ich aber die Frage an, ob der Dichter nicht seinerseits die Aufgabe in der Hauptsache müsse erfüllt haben, wenn er Situationen und Charaktere gezeichnet hat, in denen Künstler, die wir als vorzüglich kennen, in den Stand gesetzt wurden, ihr Vermögen zu entfalten und geltend zu machen. Es hilft nichts, wenn ausgezeichnete Schauspieler an mittelmäßige Rollen die viele Würze ihres Talents aufbieten; in mittelmäßigen Rollen mögen mittelmäßige Talente leicht sich als gut ausnehmen, ausgezeichnete werden eher nur eine mittelmäßige Erscheinung hervorbringen; so werde ich in dem *Prinzen von Pisa* durch den Widerspruch dessen gequält, was Herr Beschort und selbst Madame Stich in ihren Rollen leisten können und was sie für sich zu leisten vermögen.

Um aber Ihrer Kritik näherzukommen, so macht sie es sich vornehmlich mit der *Fabel* des Stücks, mit der *Handlung* oder vielmehr mit dem Mangel an Handlung zu tun. Sie lassen sich in eine Charakterisierung der allgemeinen Manier des Herrn Verfassers verfallen. Als Hauptzug hebe ich zunächst aus, daß derselbe sich zu sehr gefallen, mit *Außerwesentlichem*, mit *Zufälligem* zu spielen, – daß seine Lustspiele aus einer überschraubten *Gewaltaufgabe* eines *blinden Zufalls* fließen. Ich kenne nur wenige der Raupachschen Stücke, will aber dessenungeachtet sogleich wieder die Frage hinzusetzen, und zwar nicht die allgemeinere: sollen wir mit dem Zufälligen, dem Außerwesentlichen mehr als spielen?, sondern die nähere Frage, ob nicht eben dies die Natur des Lustspiels ist, mit dem Zufälligen, dem Außerwesentlichen zu spielen. Auf diesem Boden ohnehin ist es, daß sich die *heiteren* Lebensverwirrungen ergeben, die Sie für das Lustspiel fordern. Von dieser heiteren Art ist denn auch der eine Teil der Verwirrungen in den *Bekehrten*, der andere freilich ist ernsterer Art; würde aber ein Lustspiel ganz des Ernstes entbehren, so sänke es in der Tat zum Possenspiele und noch tiefer hinab. Wenn Sie zwar dieses Stück – doch wohl nur nach einer Seite oder in einem Augenblick der Laune – für ein Possenspiel anzusehen geneigt scheinen, so halte ich dies selbst noch immer für ein größeres Kompliment, als wenn, wie wir neulich gesehen, das Publikum das Lustspiel in ein Schauspiel umtauft und der Verfasser selbst dazu Gevatter steht. Wäre es um Autoritäten für Nicht-bloß-Heiteres in den Lustspielen zu tun, so würde ich vor allem den Aristophanes zitieren, in dessen meisten, für uns wenigstens farcenhaft zugehenden Stücken zugleich der allerbitterste Ernst, nämlich sogar der *politische*, und zwar in allem Ernste, das Hauptinteresse ausmacht. Ich könnte fortfahren und die Shakespeareschen Lustspiele anführen, allein ich finde, daß Sie das Heitere nicht sowohl dem Ernste als dem Zufälligen und Gewalttätigen der Zufälligkeit entgegensetzen, und will daher nur dies noch

bemerken, daß mir in dem neuen Lustspiele gerade darin das richtige Verhältnis getroffen scheint, daß die ernsthaften Verwicklungen, die Verwicklungen der tieferen, edleren Leidenschaften, der würdigeren Charaktere, aus den komischen Verwicklungen der untergeordneten Personen herkommen.

Es wird auf die nähere Art und Weise ankommen, wie das Zufällige hereingelassen ist. Herrn Raupachs *Erdennacht*, *Isidor* und *Olga* und was sonst von ihm früher auf die Bühne kam, kenne ich nicht; was ich von diesen Stücken gehört, macht mich vermuten, daß Herrn Raupachs dramatisches Talent vielleicht seitdem eine heiterere, wahrhaftere Ansicht gewonnen und eine glücklichere Laufbahn gewählt hat; es ist nicht für billig zu achten, Vorurteile, die aus jenen ersten Arbeiten geschöpft sein mögen, in die Betrachtung anderer Produktionen einzumischen. So habe ich in dem neuen Stücke nichts von einer Disharmonie eines Gemüts in »sich selbst« finden können, sowenig als in der *Kritik* und *Antikritik* und in *Alanghu*. Warum sollte nicht ein Autor, der *Bekehrte* auf die Bühne bringt, sich selbst bekehrt haben können, insbesondere wenn das, was in Früherem unangenehm war, etwa mehr einer Verstandesansicht über einen Kreis äußerlicher Verhältnisse oder einer Theorie der Kunst als dem Talente selbst angehörte. Nur Mangel des Talents ist unverbesserlich; aber auch ein solches, das Erfreuliches zu leisten imstande wäre, wird von einer schiefen, verderblichen Richtung schwer abzubringen sein, wenn es in selbstgemachte Sublimitäten einer Kunsttheorie festgerannt ist und sich jene durch diese rechtfertigt. – *Alanghu*, das zwei Tage nach den *Bekehrten* gegeben wurde, zu sehen, hatte mir das letztere Stück Lust gemacht. Wie ich in Ihrem Artikel las, daß Herr Raupach sich gefalle, mit dem Außerwesentlichen, Zufälligen zu spielen, so fiel mir dabei mehr noch *Alanghu* als die *Bekehrten* ein, und ich will mich zunächst über den einen Sinn erklären, in dem ich wohl damit übereinstimme, daß Herr Raupach es mit dem Zufälligen nicht genau genommen

habe. In *Alanghu* wird die Verwicklung durch die Eifersucht eines der Chefs in der Horde und deren Verbündung mit dem Fanatismus und Hochmut des Lama, die Entwicklung durch den Gott aus der Feuerwerker-Maschinerie, der den Priester totblitzt, bewirkt, wie jene in den *Bekehrten* durch die Gespenstererscheinung, die hier jedoch nur als Posse gebraucht wird, eingeleitet ist. Dergleichen Motive gehören freilich zu den ganz abgedroschenen Theatercoups, und es liegt nahe, an den Dichter die Forderung zu machen, daß er uns mit etwas durch die Neuheit Pikantem von Zufälligkeit überrascht hätte. In der Tat aber ist in die *Erfindung* der Begebenheiten kein besonders großes Verdienst zu setzen; sie sind nur der äußerliche Rahmen für die Charaktere, für die Leidenschaften und deren Situationen, für den eigentlichen Stoff der Kunst. Die Fabeln, die Sophokles in der *Antigone*, *Elektra* usf. behandelt hat, waren doch auch wohl sehr abgedroschene Geschichten – wie die Geschichten, die Shakespeare bearbeitete, aus Chroniken, Novellen, der bekannten Historie usf. genommen und wenigstens nicht seine Erfindung sind. Es ist um das vornehmlich zu tun, was der Dichter in solchen Rahmen eingeschlossen hat. In *Alanghu* hat Herr Raupach zu dem vielleicht nachlässig und bequem aufgenommenen Beiwesen einen etwa auch nicht weit hergeholten Mittelgrund einer tatarischen Horde hinzugefügt, der es aber sogleich auch äußerlich noch natürlicher und möglicher machte, jene breite, weinerliche Empfindsamkeit, jene weinerliche, matte und oft schlechte Moralität oder die krampfhafte Leidenschaftlichkeit einer beschränkten oder verkehrten armen Seele, an denen wir so lange gelitten und unsere Tränen erschöpft haben, zu verbannen und dagegen das uns längst verleidete Bild eines *Naturkindes* wieder in sein theatralisches Recht einzusetzen. Wir können uns mit der Unbedeutendheit, vielleicht selbst Trivialität des Rahmens aussöhnen, weil er als die äußerliche Bedingung erscheint, die Hauptfigur einzuführen, – ein Bild von lebens- und seelenvoller Natürlichkeit, das durch diese Zeich-

nung die Schauspielerin in den Stand setzt, alle Seiten ihres Talents, Gemüts und Geistes zu entfalten und uns das anziehende Gemälde feuriger, unruhiger, tätiger Leidenschaftlichkeit mit naiver, liebenswürdiger Jugendlichkeit, der lebhaftesten, entschlossensten Energie, mit empfindungsvoller, geistreicher Sanftmut und Anmut verschmolzen, vor die Seele zu bringen. Eine solche Hauptfigur drückt die Umgebung, wenn sie auch mit mehr Bemühung erfunden wird, sehr bald zu außerwesentlichen Zufälligkeiten herab.

Doch bei Gelegenheit der *Bekehrten* sprachen Sie nicht sowohl von zufälligen Zufälligkeiten als von gezwungener, von überschraubter Gewaltaufgabe, die vermittels eines gemachten Zufalls gemacht wird. Wenn, wie es scheint, das Verhältnis von zwei jungen Liebenden, deren Temperament durch ihre natürliche, aber noch unbesonnene oder ungezogene Lebhaftigkeit in Heftigkeit gegeneinander verfällt und sie bis zur Feindschaft entzweit, nicht in jenen Ihren Tadel eingeschlossen ist, so trifft derselbe dagegen ganz den alten Grafen, der, um dem Neffen die Geliebte zu erhalten, sich selbst mit ihr trauen, dann vom Papst scheiden lassen, seinen Tod und Begräbnis gespielt hat und nun in der Exposition des Stücks als Eremit auftritt. Ob solche Großmut für sich allzu abenteuerlich, ob sie für ein Lustspiel zu abenteuerlich sei, darüber ließe sich wohl hin und her reden; aber ich würde nicht absehen, wie man es darüber zu einer entscheidenden Ansicht bringen könnte. Doch ist hierbei daran zu erinnern, daß die *Voraussetzung*, welche jedes Drama hat, auf Handlungen und Begebenheiten beruht, die der Eröffnung desselben im *Rücken* liegen; mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, die ohnehin ein sehr relatives Ding ist, in dem, was bereits hinter uns ist, kann uns eben nicht viel kümmern. Was uns wesentlich angeht, ist die dadurch herbeigeführte *Situation* für sich; sie ist das Gegenwärtige, das interessant und im Lustspiele pikant sein soll. Wir sind es ohnehin längst gewohnt, auch selbst für die Tragödie in Ansehung der Voraussetzungen uns vieles gefallen zu lassen.

Ich führe das nächste Beispiel an, an das ich durch häufige Erklärungen eines Bekannten dagegen erinnert werde; bei *Lear* ist die Voraussetzung die Abtretung seines Reichs, und daß er das schlechte Herz (man kann es nicht einmal schlechte Gesinnung nennen) seiner beiden älteren Töchter und die baren Niederträchtigkeiten seiner beiden Herren Eidame gar nicht in seiner Empfindung gehabt, gar nicht gekannt habe; – immer für sich eine starke Zumutung, solche Voraussetzung zulässig zu finden, wenn man sie auch nur als die *äußerliche* Bedingung für das Schauspiel des sich von da aus entwickelnden, wahnsinnigen Kummers betrachten will.

Es versteht sich aber von selbst, daß der Dichter diese Gleichheit nach Weiblichkeit und Männlichkeit zu nuancieren hatte, ebenso, daß die Frau dabei nur gewinnen konnte; darum mag auch hier nur diese Modifikation näher erwähnt werden, die der Dichter mit einer Zartheit behandelt hat, welche, anvertraut der Künstlerin, die wir als Julia des Romeo kennen, ihr volle Wirkung tun mußte. In Torquato darf es nicht schwerhalten, die alte Empfindung und die Hoffnung wieder zu erwecken; in Klothilde geschieht dieser Übergang durch eine schöne Stufenfolge, deren Reize um so anziehender sind, je mehr sie zugleich innere Wahrheit hat. Die Stimmung der ersten Situation exponiert sich in dem noch unbelebteren, aber ruhigen und edlen Sinn einer schmerzlosen, nicht empfindsamen, kläglichen Trauer einer empfindungslos gewordenen, doch interessant gebliebenen Erinnerung. Diese Ruhe wird gestört in dem Wiedersehen Klothildens mit Torquato; der erste Moment darin erinnerte uns an Julia, mit dem Unterschiede freilich, daß Julia, indem bei ihr in der Unwissenheit der Liebe, Klothilde aber, indem hier nur in deren Schlaf und äußerlicher Erinnerung diese Empfindung, dort als nie vormals gefühlt, hier wiedererwachend eintritt, von der gleichen reizenden Verlegenheit übergossen wird. Klothildens Verlegenheit – eine Schüchternheit gegen sich selbst so sehr als gegen Torquato – wird

darum eine reichere Szene; Stellung und Arme bleiben, das Auge, das man sonst in lebhafter Bewegung zu sehen gewohnt ist, wagt es zuerst nicht aufzusehen, seine Stummheit unterbricht hier und da ein nicht zum Seufzen werdendes Heben der Brust, es wagt einige verstohlene Blicke, die denen Torquatos zu begegnen fürchten, es drängt sich aber auf ihn, wenn die seinigen sich anderwärts hinwenden. Der Dichter ist für glücklich zu achten, dessen Konzeption von einer Künstlerin ausgeführt wird, die es für die Erzählung des Inhalts, der durch die Sprache ausgedrückt ist, überflüssig macht, mehr als die Züge der seelenvollen Beredsamkeit ihrer Gebärde anzugeben. Der Gartenszene, in welcher das Entfalten der aufblühenden Empfindung und die welke Erinnerung derselben vermittels der Erinnerung selbst zur belebten Gegenwart erfrischt wird, weitläufiger zu erwähnen, bin ich enthoben, da Sie deren Vortrefflichkeit anerkannt haben.

Aber der Szenen der Entzweiung ist noch zu gedenken, die auf die Unterbrechung der Gartenszene durch das noch unverfängliche Mittel des Hustens und dann durch die darauf gebauten Lügen erfolgt. Die Entzweiung steigert sich zu bitterem Zorne, selbst bis zur Heftigkeit des Hohnes. Je vortrefflicher sich diese Szenen in der Darstellung machen, desto mehr können sie die Empfindung von Gewaltsamkeit erregen, sowohl in Rücksicht auf das frühere Lob der erworbenen Mildigkeit, das jeder sich selbst und dem anderen darüber erteilt hat, als in Rücksicht auf die Befriedigung, welche die zu erwartende Wiederversöhnung gewähren soll. Für den Glauben jedoch an die Möglichkeit einer gründlichen Aussöhnung sind wir an den ganzen Ton des italienischen Kreises gewiesen, in dem die Handlung spielt, der gleich entfernt von der in der Tat gewaltsamen und gewalttätigen Spitzfindigkeit spanischer Delikatesse und Ehre als von der moralischen Empfindsamkeit gehalten ist, welche den vergänglichen Zorn nicht als eine akute Krankheit kennt, sondern in welcher der Unwille sich in eine chronische

Krankheit, in unendliche Gekränktheit und Verachtung eines unversöhnbaren Hochmuts verwandelt. Am profitabelsten ließe sich der Tadel eines Widerspruchs zwischen der Heftigkeit dieser Szenen und der sonstigen Empfindung und Stimmung damit abweisen, daß dieser Widerspruch der Triumph der Kunst, daß er die *Ironie* sei, denn bekanntlich wird diese für den Gipfel der Kunst erklärt. Sie soll darin bestehen, daß alles, was sich als schön, edel, interessant anläßt, hintennach sich zerstöre und aufs Gegenteil ausgehe, der echte Genuß in der Entdeckung gefunden werde, daß an den Zwecken, Interessen, Charakteren *nichts* sei. Der gesunde Sinn hat solche Verkehrungen sonst nur für ungehörige und unerfreuliche Täuschung, solche Interessen und Charaktere, die nicht durchgeführt werden, für *Halbheiten* genommen und dergleichen Haltungslosigkeit dem Unvermögen des Dichters zugeschrieben. Wenn nun zwar die Verfeinerung der Gedanken dahin gekommen, jene Halbheit für mehr, sogar als ein Ganzes zu erklären, so ist das Publikum jedoch noch nicht dahin gebracht, an Geburten solcher Theorie Interesse und Gefallen zu finden. In unserem Stücke werden die Hauptpersonen zwar bekehrt, doch sind sie gottlob! nicht ironisch; es gibt sich, wie in den beiden früher genannten Raupachschen Stücken, ein gesunder Sinn und gesunder Geist zu erkennen, der nicht zur Krankheit jener Theorie versublimiert ist. An Ironie fehlt es auch übrigens hier nicht, sie ist aber an ihren rechten Platz, in das Kammermädchen und den Narren, verlegt. Die völlige Inkonsequenz und daß sie nur in dem Wunsche, einen Mann zu bekommen, Haltung hat, nur durch das Gespenst eine weitere bekommt, sowie, daß Burchiello seinen Widerwillen gegen eine Heirat am Ende hinunterschlucken muß, ist, wenn es einmal Ironie sein soll, Ironisches genug, wenigstens ist es Lustiges.

Lustig bleibt auch der Mißton jener Szenen; aber überdies bleibt er innerhalb der Möglichkeit, daß nicht bloß ein äußerliches Ende des Lustspiels, sondern daß bei dem Na-

turell der Hauptpersonen eine gründliche Auflösung der Verwicklung zustande komme. Der alte Graf nennt sie am Ende der Katastrophe noch Kinder, wie sie früher waren, und er selbst steht mit ihnen und den übrigen in dem Kreise einer wohlwollenden und sinnigen Natürlichkeit, welche durch Leidenschaftlichkeit wohl getrübt werden kann, eine Trübung aber, die, noch frei von moralischer Reflexion, nicht den inneren Kern angreift und sich nicht zur Zerrissenheit steigert. Vielleicht hätte es in der Exposition geschehen können, daß diese Grundlage von Heiterkeit auch an den Hauptfiguren sich sichtbarer hervorhöbe. Shakespeare bewirkt dies öfters durch das Verhältnis und Konversationen der Hauptpersonen mit dem Narren oder Kammerkätzchen, freilich nicht immer auf eine Weise, die für fein oder selbst nur für anständig gelten könnte. Die Empfindlichkeit Klothildens, die dem Kammermädchen einmal mit dem Fortschicken droht, ist vielleicht ein Zug, der für jenen Kreis etwas Fremdartiges hat. Dem Narren Burchiello ist am meisten oder allein das Reflektieren und die allgemeinen und ernsthaften Gedanken zugeteilt, und dies nach Standesgebühr, denn das Stück soll Lustspiel sein und ist Lustspiel. Die Ausführung des »Unlogikalischen« in dem Vorgeben des Grafen von seinem Tode, in einer der ersten Szenen, in denen Burchiello auftritt, ist vielleicht etwas zu trocken geraten; sonst fehlt es nicht an witzigen Einfällen, und die Rolle wie das ergötzliche Spiel ist in dem zierlichen Stile eines Grazioso gehalten. Der Lebenskreis wie der Ton der Charaktere erinnert überhaupt an die heitere, sinnige, edlere Sphäre, in der sich die komische Muse Calderons und zuweilen auch Shakespeares bewegt.

Unter den vielen Formen von Drama, in denen unsere dramatischen Autoren sich herumversuchen, ist diejenige, die Herr Raupach in diesem Stücke gewählt hat, gewiß vorzüglich wert, angebaut zu werden. Es sind der Stücke von sinniger Heiterkeit, die auf unserem Boden wachsen, eben nicht sehr viele; unsere Bühnen pflegen sich dafür an die

Bühnen unserer erfindungsreichen Nachbarn zu wenden. Herr Raupach verdient daher um so mehr auf dem erfreulichen Wege, den er hier eingeschlagen, alle mögliche Aufmunterung vom Publikum. Diese letztere Rücksicht muß auch die Entschuldigung enthalten für die Weitläufigkeit, in welche diese Bemerkungen ausgelaufen sind; die Entschuldigung aber gleichfalls weitläufig zu machen, würde überflüssig sein, indem, wenn ich sie zu lesen bekommen werde, ich damit Ihre Verzeihung lese.

Über die englische Reformbill[1]

Die dem englischen Parlamente gegenwärtig vorliegende Reformbill beabsichtigt zunächst, in die Verteilung des Anteils, welchen die verschiedenen Klassen und Fraktionen des Volks an der Erwählung der Parlamentsglieder haben, Gerechtigkeit und Billigkeit dadurch zu bringen, daß an die Stelle der gegenwärtigen ⟨bizarrsten, unförmlichsten⟩[2] Unregelmäßigkeit und Ungleichheit, die darin herrscht, eine größere Symmetrie gesetzt werde. Es sind Zahlen, Lokalitäten, Privatinteressen, welche anders gestellt werden sollen; aber es sind zugleich in der Tat die edlen Eingeweide, die vitalen Prinzipien der Verfassung und des Zustandes Großbritanniens, in welche jene Veränderung eindringt. Von dieser Seite verdient die vorliegende Bill besondere Aufmerksamkeit, und diese höheren Gesichtspunkte, die in den bisherigen Debatten des Parlaments zur Sprache gekommen sind, hier zusammenzustellen, soll der Gegenstand dieses Aufsatzes sein. Daß die Bill im Unterhause einen so vielstimmigen Widerspruch gefunden und die zweite Lesung nur durch den Zufall *einer* Stimme durchgegangen ist, kann nicht verwundern, da es gerade die auch im Unterhause mächtigen Interessen der Aristokratie sind, welche angegriffen und reformiert werden sollen. Wenn alle diejenigen, die teils persönlich, teils aber deren Kommittenten an bisheriger Bevorrechtung und Gewicht verlieren sollen, sich der Bill entgegensetzten, so würde sie sogleich auf das Entschiedenste die Majorität gegen sich haben. Die, welche die Bill eingebracht, konnten sich nur *darauf* verlassen, daß nunmehr gegen die Hartnäckigkeit der Privilegien das Gefühl der Gerechtigkeit in denen selbst mächtig geworden, welche

1 in: *Allgemeine preußische Staatszeitung*, 1831, Nr. 115–116, 118
2 Zusätze in spitzen Klammern stammen aus Hegels Manuskript.

ihren Vorteil in jenen Bevorrechtigungen haben, – ein Gefühl, das eine große Unterstützung an dem Eindruck der Besorgnis bekam, welchen bei den interessierten Parlamentsgliedern das benachbarte Beispiel Frankreichs hervorbrachte; die beinahe allgemeine Stimme, die sich in England über das Bedürfnis einer Reform aussprach, pflegt im Parlamente als ein höchst wichtiges Motiv geltend gemacht zu werden. Wenn aber auch die öffentliche Stimme von Großbritannien ganz allgemein für Reform in der Ausdehnung oder Beschränkung wäre, wie die Bill sie vorschlägt, so müßte es noch erlaubt sein, den Gehalt dessen zu prüfen, was solche Stimme verlangt, um so mehr, als wir in neueren Zeiten nicht selten erfahren haben, daß ihre Forderungen sich unausführbar oder in der Ausführung unheilbringend zeigten und daß die allgemeine Stimme sich nun ebenso heftig gegen dasjenige kehrte, was sie kurz vorher heftig zu verlangen und gutzuheißen schien. Die Alten, welche in den Demokratien, denen sie von ihrer Jugend an angehörten, eine lange Reihe von Erfahrungen durchgelebt und zugleich ihr tiefsinniges Nachdenken darauf gewandt haben, hatten andere Vorstellungen von der Volksstimme, als heutzutage mehr a priori gang und gäbe sind.

Die projektierte Reform geht von der unbestreitbaren Tatsache aus, daß die Grundlagen, nach welchen der Anteil bestimmt worden war, den die verschiedenen Grafschaften und Gemeinden Englands an der Besetzung des Parlamentes hatten, im Verlaufe der Zeit sich vollkommen geändert haben, daß damit die »Rechte solchen Anteils« von den Prinzipien der Grundlagen selbst vollkommen abweichend und allem widersprechend geworden sind, was in diesem Teile einer Verfassung als gerecht und billig dem einfachsten Menschenverstand einleuchtet. Einer der bedeutendsten Gegner der Bill, *Robert Peel*, gibt es zu, daß es leicht sein möge, sich über die Anomalien und Absurdität der englischen Verfassung auszulassen, und die Widersinnigkeiten sind in allen ihren Einzelheiten in den Parlamentsverhandlungen

und in den öffentlichen Blättern ausführlich dargelegt worden. Es kann daher hier genügen, an die Hauptpunkte zu erinnern, daß nämlich Städte von geringer Bevölkerung oder auch deren – und zwar sich selbst ergänzende – Magistrate, mit Ausschluß der Bürger, sogar auf zwei bis drei Einwohner (und zwar Pächter) herabgekommene Flecken das Recht behalten haben, Sitze im Parlament zu vergeben, während viele in späteren Zeiten emporgekommene blühende Städte von hunderttausend und mehr Bewohnern von dem Rechte solcher Ernennung ausgeschlossen sind, wobei zwischen diesen Extremen noch die größte Mannigfaltigkeit sonstiger Ungleichheit vorhanden ist. Als eine nächste Folge hat sich ergeben, daß die Besetzung einer großen Anzahl von Parlamentsstellen sich in den Händen einer geringen Zahl von Individuen befindet (wie berechnet worden, die Majorität des Hauses in den Händen von 150 Vornehmen), daß ferner eine noch bedeutendere Anzahl von Sitzen käuflich, zum Teil ein anerkannter Handelsgegenstand ist, so daß der Besitz einer solchen Stelle durch Bestechung, förmliche Bezahlung einer gewissen Summe an die Stimmberechtigten, erworben wird oder überhaupt in vielfachen anderen Modifikationen sich auf ein Geldverhältnis reduziert.

Es wird schwerlich irgendwo ein ähnliches Symptom von politischer Verdorbenheit eines Volkes aufzuweisen sein. Montesquieu hat die *Tugend*, den uneigennützigen Sinn der Pflicht gegen den Staat, für das Prinzip der demokratischen Verfassung erklärt; in der englischen hat das demokratische Element ein bedeutendes Gebiet in der Teilnahme des Volks an der Wahl der Mitglieder des Unterhauses, – der Staatsmänner, welchen der wichtigste Teil der über die allgemeinsten Angelegenheiten beschließenden Macht zukommt. Es ist wohl eine ziemlich übereinstimmende Ansicht der pragmatischen Geschichtsschreiber, daß, wenn in einem Volke in die Wahl der Staatsvorsteher das Privatinteresse und ein schmutziger Geldvorteil sich überwiegend einmischt, solcher Zustand als der Vorläufer des notwendigen Verlustes seiner

politischen Freiheit, des Untergangs seiner Verfassung und des Staates selbst zu betrachten sei. Dem Stolze der englischen Freiheit gegenüber dürfen wir Deutsche wohl anführen, daß, wenn auch die ehemalige deutsche Reichsverfassung gleichfalls ein unförmliches Aggregat von partikulären Rechten gewesen, dieselbe nur das äußere Band der deutschen Länder war und das Staatsleben in diesen in Beziehung auf die Besetzung und die Wahlrechte zu den in ihnen bestandenen Ländern nicht solche Anomalie[3] wie die erwähnte, noch weniger jene alle Volksklassen durchdringende Eigensucht[4] in sich hatte. Wenn nun auch neben dem demokratischen Elemente das aristokratische in England eine so höchst bedeutende Macht ist und es den rein aristokratischen Regierungen wie Venedig, Genua, Bern usf. zum Vorwurfe gemacht worden, daß sie ihre Sicherheit und Festigkeit in dem Versenken des von ihnen beherrschten Volks in gemeine Sinnlichkeit und in der Sittenverderbnis desselben finden, und wenn es ferner selbst zur Freiheit gerechnet wird, seine Stimme ganz nach Gefallen, welches Motiv [auch] den Willen bestimme, zu geben, so ist es als ein gutes Zeichen von dem Wiedererwachen des moralischen Sinnes in dem englischen Volke anzuerkennen, daß eines der Gefühle, welche das Bedürfnis einer Reform herbeigeführt, der Widerwille gegen jene Verderbtheit[5] ist. Man wird es gleichfalls für den richtigen Weg anerkennen, daß der Versuch der Verbesserung nicht mehr bloß auf moralische Mittel der Vorstellungen, Ermahnungen, Vereinigung einzelner Individuen, um dem Systeme der Korruption nichts zu verdanken und ihm entgegenzuarbeiten, gestellt werden soll, sondern auf die Veränderung der Institutionen; das gewöhnliche Vorurteil der Trägheit, den alten Glauben an die Güte einer Institution noch immer festzuhalten, wenn auch der davon abhängende

3 Ms: »Absurdität«
4 Ms: »Verdorbenheit«
5 Ms: »Verworfenheit«

Zustand ganz verdorben ist, hat auf diese Weise endlich nachgegeben. Eine durchgreifendere Reform ist um so mehr gefordert worden, als die beim Eintritt jedes neuen Parlaments aus Veranlassung der Anklagen wegen vorgefallener Bestechung veranlaßten Propositionen zu einer Verbesserung ohne bedeutenden Erfolg blieben, – als selbst der kürzlich gemachte, sich so sehr empfehlende Vorschlag, das wegen erwiesener Bestechung einem Flecken genommene Wahlrecht auf die Stadt Birmingham zu übertragen und damit eine billige Geneigtheit selbst [nur] zu einer höchst gemäßigten Abstellung der auffallendsten Ungleichheit zu bezeigen, durch ministerielle Parlamentstaktik besonders des sonst für freisinniger gepriesenen Ministers Peel wegmanövriert worden war und ein im Beginn der Sitzung des gegenwärtigen Parlaments genommener großer Anlauf sich darauf reduziert hatte, daß den Kandidaten verboten worden, *Bänder* an die ihnen günstig gesinnten Wähler ferner auszuteilen. Die Anklagen eines zur Wahl berechtigten Orts wegen Bestechung und die Untersuchungen und der Prozeß darüber waren, da die Mitglieder der beiden Häuser, welche die Richter über solches Verbrechen sind, in überwiegender Anzahl in das System der Korruption verwickelt sind und im Unterhause die Mehrzahl ihre Sitze demselben verdankt, für bloße Farcen und selbst für schamlose Prozeduren zu offen und zu laut erklärt worden, als daß auf solchem Wege auch nur einzelne Remeduren noch erwartet werden konnten.

Der im Parlament gegen Angriffe auf positive Rechte sonst gewöhnliche Grund, der aus der *Weisheit der Vorfahren* hergenommen wird, ist bei dieser Gelegenheit nicht geltend gemacht worden; denn mit dieser Weisheit, welche darein zu setzen ist, daß die Austeilung von Wahlrechten der Parlamentsmitglieder nach der damaligen Bevölkerung oder sonstigen Wichtigkeit der Grafschaften, Städte und Burgflecken bemessen worden ist, steht das Verhältnis in zu grellem Widerstreit, wie sich Bevölkerung, Reichtum, Wich-

tigkeit der Landschaften und der Interessen in neueren Zeiten gestellt haben. Auch ist der Gesichtspunkt, daß so viele Individuen eine Einbuße an Vermögen, eine noch größere Menge an einer Geldeinnahme verlieren, nicht zur Sprache gebracht worden; der Geldgewinn, der aus der direkten Bestechung gezogen wird, ist, obgleich alle Klassen durch Geben oder Empfangen dabei beteiligt sind, gesetzwidrig. Der Kapitalwert, der an den Burgflecken, denen ihr Wahlrecht genommen werden soll, verlorengeht, gründet sich auf die im Lauf der Zeiten geschehene Verwandlung eines politischen Rechts in einen Geldwert, und obgleich der Erwerb um einen Preis, der nunmehr herabsinkt, so gut als beim Ankauf von Sklaven *bona fide* geschehen und sonst im englischen Parlament bei neuen Gesetzen in solchem Fall sehr auf die Erhaltung reellen Eigentums und auf Entschädigung, wenn für dasselbe ein Verlust entsteht, Bedacht genommen wird, so sind doch im gegenwärtigen Falle keine Ansprüche darauf, noch Schwierigkeiten von dieser Seite her erhoben worden, sosehr dieser Umstand als Motiv gegen die Bill bei einer Anzahl von Parlamentsgliedern wirksam sein mag.

Dagegen wird ein anderes, England vorzugsweise eigentümliches Rechtsprinzip durch die Bill angegriffen, nämlich der Charakter des *Positiven,* den die englischen Institutionen des Staatsrechts und Privatrechts überwiegend an sich tragen. Jedes Recht und dessen Gesetz ist zwar der Form nach ein positives, von der obersten Staatsgewalt verordnetes und gesetztes, dem darum, weil es Gesetz ist, Gehorsam geleistet werden muß. Allein zu keiner Zeit mehr als heutigentages ist der allgemeine Verstand auf den Unterschied geleitet worden, ob die Rechte auch nach ihrem *materiellen Inhalte* nur positiv oder auch an und für sich recht und vernünftig sind, und bei keiner Verfassung wird das Urteil so sehr veranlaßt, diesen Unterschied zu beachten, als bei der englischen, nachdem die Kontinentalvölker sich so lange durch die Deklamationen von englischer Freiheit und durch den

Stolz der Nation auf ihre Gesetzgebung haben imponieren lassen. Bekanntlich beruht diese durch und durch auf besonderen Rechten, Freiheiten, Privilegien, welche von Königen oder Parlamenten auf besondere Veranlassungen erteilt, verkauft, geschenkt oder ihnen abgetrotzt worden sind; die *Magna Charta, Bill of rights,* diese wichtigsten Grundlagen der englischen Verfassung, die nachher durch Parlamentsbeschlüsse weiter bestimmt worden sind, sind mit Gewalt abgedrungene Konzessionen oder Gnadengeschenke, Pacta usf., und die Staatsrechte sind bei der privatrechtlichen Form ihres Ursprungs und damit bei der Zufälligkeit ihres Inhalts stehengeblieben. Dieses in sich unzusammenhängende Aggregat von positiven Bestimmungen hat noch nicht die Entwicklung und Umbildung erfahren, welche bei den zivilisierten Staaten des Kontinents durchgeführt worden und in deren Genuß z. B. die deutschen Länder sich seit längerer oder kürzerer Zeit befinden.

In England mangelten bisher die Momente, welche den vornehmlichen Anteil an diesen so glorreichen als glücklichen Fortschritten haben. Unter diesen Momenten steht obenan die wissenschaftliche Bearbeitung des Rechts, welche einerseits allgemeine Grundlagen auf die besonderen Arten und deren Verwicklungen angewendet und in ihnen durchgeführt, andererseits das Konkrete und Spezielle auf einfachere Bestimmungen zurückgebracht hat; daraus konnten die nach allgemeinen Prinzipien überwiegend verfaßten Landrechte und staatsrechtlichen Institutionen der neueren Kontinentalstaaten hervorgehen, wobei in Ansehung des Inhalts dessen, was gerecht sei, der allgemeine Menschenverstand und die gesunde Vernunft ihren gebührenden Anteil haben durften. Denn ein noch wichtigeres Moment in Umgestaltung des Rechts ist zu nennen, – der große Sinn von Fürsten, solche Prinzipien wie das Beste des Staates, das Glück ihrer Untertanen und den allgemeinen Wohlstand, vornehmlich aber das Gefühl einer an und für sich seienden Gerechtigkeit zu dem Leitstern ihrer legislatorischen Wirk-

samkeit zu machen, mit welcher zugleich die gehörige monarchische Macht verbunden ist, um solchen Prinzipien gegen bloß positive Privilegien, hergebrachten Privateigennutz und den Unverstand der Menge Eingang und Realität zu verschaffen. England ist so auffallend in den Institutionen wahrhaften Rechts hinter den anderen zivilisierten Staaten Europas aus dem einfachen Grunde zurückgeblieben, weil die Regierungsgewalt in den Händen derjenigen liegt, welche sich in dem Besitz so vieler einem vernünftigen Staatsrecht und einer wahrhaften Gesetzgebung widersprechender Privilegien befinden.

Dieses Verhältnis ist es, auf welches die projektierte Reformbill eine bedeutende Einwirkung haben soll, – nicht aber etwa dadurch, daß das monarchische Element der Verfassung eine Erweiterung von Macht bekommen sollte; im Gegenteil, wenn der Bill nicht sogleich allgemeine Ungunst entgegenkommen soll, muß die Eifersucht gegen die Macht der Krone, wohl das hartnäckigste englische Vorurteil, geschont bleiben, und die vorgeschlagene Maßregel verdankt vielmehr einen Teil ihrer Popularität dem Umstande, daß jener Einfluß durch sie noch geschwächt gesehen wird. Was das große Interesse erweckt, ist die Besorgnis einerseits, die Hoffnung andererseits, daß die Reform des Wahlrechts andere materielle Reformen nach sich ziehen werde. Das englische Prinzip des Positiven, auf welchem dort, wie bemerkt, der allgemeine Rechtszustand beruht, leidet durch die Bill in der Tat eine Erschütterung, die in England ganz neu und unerhört ist, und der Instinkt wittert aus diesem Umsturz der formellen Grundlage des Bestehenden die weitergreifenden Veränderungen.

Von solchen Aussichten ist im Verlaufe der Verhandlungen des Parlaments einiges, doch mehr beiläufig, erwähnt worden; die Urheber und Freunde der Bill mögen teils in dem guten Glauben sein, daß sie nicht weiterführe, als sie eben selbst reicht, teils, um die Gegner nicht heftiger aufzuregen, ihre Hoffnungen nicht lauter werden lassen, – wie die

Gegner das, wofür sie besorgt sind, nicht als einen Preis des Sieges vorhalten mögen; da sie viel besitzen, haben sie allerdings viel zu verlieren. Daß aber von dieser substantielleren Seite der Reform nicht mehr im Parlament zur Sprache gebracht worden ist, daran hat die Gewohnheit einen großen Anteil, daß bei wichtigen Gegenständen in dieser Versammlung immer die meiste Zeit mit Erklärungen der Mitglieder über ihre persönliche Stellung verbracht wird; sie legen ihre Ansichten nicht als Geschäftsmänner, sondern als privilegierte Individuen und Redner vor. Es ist in England für die Reform ein weites, die wichtigsten Zwecke der bürgerlichen und Staatsgesellschaft umfassendes Feld offen. Die Notwendigkeit dazu beginnt gefühlt zu werden; einiges von dem, worauf bei der Gelegenheit gedeutet worden, mag als Beispiel dienen, wieviel Arbeit, die anderwärts abgetan ist, für England noch bevorsteht.

Unter den Aussichten auf materielle Verbesserungen wird zu allererst die Hoffnung zu *Ersparnissen* in der Verwaltung gemacht; so oft aber dies Ersparen als durchaus notwendig für die Erleichterung des Drucks und des allgemeinen Elends, in dem sich das Volk befinde, von der Opposition angeregt wird, so wird auch jedesmal wiederholt, daß alle Anstrengungen dafür bisher vergeblich gewesen, auch die von den Ministerien und selbst in der Thronrede gegebene populäre Hoffnung jedesmal getäuscht worden sei. Diese Deklamationen werden nach allen seit fünfzehn Jahren gemachten Reduktionen der Taxen auf dieselbe Weise wiederholt. Zur endlichen Erfüllung derselben werden in einem reformierten Parlament bessere Aussichten gezeigt, nämlich in der größeren Unabhängigkeit einer größeren Anzahl seiner Mitglieder von dem Ministerium, auf dessen Schwäche, Hartherzigkeit gegen das Volk, Interesse usf. die Schuld einer fortdauernden übermäßigen Ausgabe geschoben wird. Zieht man aber die Hauptartikel der englischen Staatsausgabe in Erwägung, so zeigt sich kein großer Raum für das *Ersparen*; der eine, die Zinsen der enormen Staatsschuld, ist keiner

Verminderung fähig; der andere, die Kosten der Land- und Seemacht mit Einschluß der Pensionen, hängt nicht nur mit dem politischen Verhältnisse, besonders mit dem Interesse der Basis der englischen Existenz, des Handels, und mit der Gefahr innerer Aufstände, sondern auch mit den Gewohnheiten und Anforderungen der diesem Stande sich widmenden Individuen, im Wohlleben und Luxus den anderen Ständen nicht nachzustehen, aufs innigste zusammen, so daß sich ohne Gefahr hier nichts abdingen ließe. Die Rechnungen, welche das Geschrei über die so berüchtigten Sinekuren an den Tag gebracht hat, haben gezeigt, daß auch eine gänzliche, ohne große Ungerechtigkeit nicht zu bewirkende Aufhebung derselben kein wichtiger Gegenstand sein würde. Aber man braucht sich auf das Materielle nicht einzulassen, sondern nur zu bemerken, daß die unermüdlichen, in das kleinste Detail der Finanzen eingehenden Bemühungen eines *Hume* so gut als immerfort erfolglos sind; dies kann nicht allein der Korruption der Aristokratie des Parlaments und der Nachgiebigkeit des Ministeriums gegen sie, deren Beistand es bedarf und welche sich und ihren Verwandten die mannigfachsten Vorteile durch Sinekuren, überhaupt einträgliche Stellen der Verwaltung, des Militärdienstes, der Kirche und des Hofes verschaffe, zugeschrieben werden. Die verhältnismäßig sehr geringe Stimmenzahl, welche solche Vorschläge zur Verminderung der Ausgaben für sich zu haben pflegen, deutet auf einen geringen Glauben an die Möglichkeit oder auf ein schwaches Interesse für solche Erleichterungen des angeblichen allgemeinen Drucks, gegen welchen die Parlamentsglieder allerdings durch ihren Reichtum geschützt sind. Diejenige Fraktion derselben, welche für unabhängig gilt, pflegt auf seiten des Ministeriums zu sein, und diese Unabhängigkeit zeigt sich zuweilen geneigt, weiter zu gehen, als es ihrem gewöhnlichen Verhalten oder den Vorwürfen der Opposition nach scheinen sollte, bei Gelegenheiten, wo das Ministerium ein ausdrückliches näheres Interesse für eine Geldbewilligung darlegt; wie denn vor

einigen Jahren eine Zulage von 1000 Pfd., die für den so geachteten *Huskisson,* welcher wegen Überhäufung seiner verdienstlichen Geschäfte im Handelsbüro eine einträgliche Stelle aufgab, von dem Ministerium mit großem Interesse in Vorschlag gebracht wurde, mit großer Majorität abgeschlagen worden ist; wie dies auch bei Vorschlägen von Erhöhung der für England eben nicht reichlich zugemessenen Apanagen königlicher Prinzen nicht selten gewesen ist. In diesen eine Persönlichkeit und das Gefühl von Anstand betreffenden Fällen hat die Leidenschaftlichkeit die sonst bewiesene Lauigkeit des Parlaments für Ersparnisse überwunden. – So viel ist wohl einleuchtend, daß keine Reformbill die Ursachen der hohen Besteuerung in England direkt aufzuheben vermag; Englands und Frankreichs Beispiel könnte sogar zu der Induktion führen, daß Länder, in welchen die Staatsverwaltung in die Bewilligung von Versammlungen, die vom Volke gewählt sind, gelegt ist, am stärksten mit Auflagen belastet sind; in Frankreich, wo der Zweck der englischen Reformbill, das Wahlrecht auf eine beträchtlichere Anzahl von Bürgern auszudehnen, in ziemlich großem Maße ausgeführt ist, wurde soeben in französischen Blättern das Budget dieses Landes mit einem hoffnungsvollen Kinde verglichen, das täglich bedeutende Fortschritte mache. Um gründliche Vorkehrungen zu treffen, den drückenden Zustand der englischen Staatsverwaltung zu mindern, würde zu tief in die innere Verfassung der partikulären Rechte eingegriffen werden müssen; es ist keine Macht vorhanden, um bei dem enormen Reichtum der Privatpersonen ernstliche Anstalten zu einer erklecklichen Verminderung der ungeheuren Staatsschuld zu machen. Die exorbitanten Kosten der verworrenen Rechtspflege, die den Weg der Gerichte nur den Reichen zugänglich machen, – die Armentaxe, welche ein Ministerium in Irland, wo die Notwendigkeit sosehr als die Gerechtigkeit sie forderte, nicht einzuführen vermögen würde, – die Verwendung der Kirchengüter, der noch weiter Erwähnung geschehen wird, – und viele andere große

Zweige des gesellschaftlichen Verbandes setzen für eine Abänderung noch andere Bedingungen in der Staatsmacht voraus, als in der Reformbill enthalten sind. – Beiläufig wurde im Parlament die in Frankreich geschehene Abschaffung der Zehnten der Kirche, der gutsherrlichen Rechte, der Jagdrechte erwähnt; alles dies sei unter den Auspizien eines patriotischen Königs und eines reformierten Parlaments geschehen; und die Richtung der Rede scheint die Aufhebung von Rechten jener Art für sich schon als einen bedauerlichen Umsturz der ganzen Konstitution zu bezeichnen, außerdem daß sie noch die greuelvolle Anarchie jenes Landes zur Folge gehabt habe. Bekanntlich sind in anderen Staaten dergleichen Rechte nicht nur ohne solche Folgen verschwunden, sondern die Abschaffung derselben ist als eine wichtige Grundlage von vermehrtem Wohlstand und wesentlicher Freiheit betrachtet worden. Daher möge einiges weitere darüber hier angeführt werden.

Was zuerst den *Zehnten* betrifft, so ist in England längst das Drückende dieser Abgabe bemerklich gemacht worden; abgesehen von der besonderen Gehässigkeit, die auf solcher Art von Abgabe überhaupt liegt, in England aber vollends nicht wunder nehmen kann, wenn daselbst in manchen Gegenden der Geistliche täglich aus den Kuhställen den zehnten Topf der gemolkenen Milch, das zehnte der täglich gelegten Eier usf. zusammenholen läßt, so ist auch die Unbilligkeit gerügt worden, die in dieser Abgabe durch die Folge liegt, daß, je mehr durch Fleiß, Zeit und Kosten der Ertrag des Bodens erhöht wird, um so mehr die Abgabe steigt, somit auf die Verbesserung der Kultur, worein in England große Kapitalien gesteckt werden, statt sie aufzumuntern, eine Steuer gelegt wird. Der Zehnte gehört der Kirche in England; in anderen, besonders protestantischen Ländern ist zum Teil längst (in preußischen Ländern schon vor mehr als hundert Jahren), zum Teil neuerlich der Zehnte ohne Pomp und Aufsehen wie ohne Beraubung und Ungerechtigkeit abgeschafft oder ablösbar gemacht und den Ein-

künften der Kirche das Drückende benommen und ihnen zweckmäßigere und anständigere Erhebung gegeben worden. In England hat aber auch sonst die Natur der ursprünglichen Berechtigung des Zehnten eine wesentlich verkümmerte und verkehrte Wendung erhalten; die Bestimmung für die Subsistenz der Religionslehrer und die Erbauung und Unterhaltung der Kirchen ist überwiegend in die Art und Weise eines Ertrags von Privateigentum übergegangen; das geistliche Amt hat den Charakter einer Pfründe, und die Pflichten desselben haben sich in Rechte auf Einkünfte verwandelt. Abgerechnet, daß eine Menge einträglicher geistlicher Stellen, Kanonikate, ganz ohne Amtsverrichtungen sind, ist es nur zu sehr bekannt, wie häufig es geschieht, daß englische Geistliche sich mit allem anderen als mit den Funktionen ihres Amts, mit Jagd usf. und sonstigem Müßiggang beschäftigen, die reichen Einkünfte ihrer Stellen in fremden Ländern verzehren und die Amtsverrichtungen einem armen Kandidaten für ein Almosen, das ihn zur Not gegen Hungertod schützt, übertragen. Über den Zusammenhang, in welchem hier der Besitz einer geistlichen Stelle und der Bezug der Einkünfte derselben mit der Ausübung der Pflichten des Amtes verbunden mit sittlichem Wandel stehen, darüber gibt ein vor etlichen Jahren bei den Gerichten verhandeltes Beispiel eine umfassende Vorstellung. Gegen einen Geistlichen, namens Frank, wurde bei Gericht der Antrag gemacht, denselben wegen Wahnsinns für unfähig, sein Vermögen zu verwalten, zu erklären und dieses unter Kuratel zu stellen; er hatte eine Pfarre von 800 Pfd. Einkünften, außer anderen Pfründen von etwa 600 Pfd. (etwas weniger als 10 000 Rtlr.); die gerichtliche Klage aber wurde von seinem Sohne, als dieser majorenn geworden, im Interesse der Familie angebracht. Die durch viele Tage und eine Menge von Zeugenaussagen öffentlich abgelegte Beweisführung über die angeschuldigte Verrücktheit brachte Handlungen dieses Pfarrers zum Vorschein, die derselbe, von einer geistlichen Behörde ganz ungestört, in einem Laufe von

Jahren sich hatte zuschulden kommen lassen, und z. B. von der Beschaffenheit, daß er einmal am hellen Tage durch die Straßen und über die Brücke seiner Stadt, in höchst unanständiger Gesellschaft[6], unter dem Gefolge einer Menge höhnender Gassenjungen gezogen war; – noch viel skandalöser waren die ebenfalls durch Zeugen erhärteten eigenen häuslichen Verhältnisse des Mannes[7]. Solche Schamlosigkeit eines Geistlichen von der englischen Kirche hatte ihm in dem Besitze seines Amtes und im Genusse der Einkünfte seiner Pfründen keinen Eintrag getan; die Verachtung, in welche die Kirche durch solche Beispiele am meisten dadurch verfällt, daß sie, der Einrichtung einer bischöflichen Hierarchie unerachtet, solcher Verdorbenheit und deren Skandal von sich aus nicht steuert, trägt, wie die Habsucht anderer Geistlichen in Beitreibung ihrer Zehnten, das Ihrige dazu bei, auch diejenige Achtung zu vermindern, welche von dem englischen Publikum für das Eigentumsrecht der Kirche gefordert wird. Daß solches Eigentum durch seine Bestimmung für den religiösen Zweck einen ganz anderen Charakter habe als Privateigentum, über das die freie Willkür der Besitzer zu disponieren hat, – daß diese Verschiedenheit ein verschiedenes Recht begründe und der Genuß dieses Vermögens an Pflichten als Bedingungen geknüpft sei und daß jener Zweck in protestantischen Staaten eine Berechtigung der Staatsgewalt, für die Erfüllung dieses Zwecks und der an Einkünfte geknüpften Pflichten mitzuwachen, begründe, – dergleichen Grundsätze scheinen in England noch ganz fremd und unbekannt zu sein. Bei dem abstrakten Gesichtspunkte des Privatrechts hierüber stehenzubleiben, ist aber zu sehr in dem Vorteile der Klasse, die im Parlamente überwiegenden Einfluß hat, dadurch mit dem Ministerium,

6 Ms statt »in höchst unanständiger Gesellschaft«: »an jedem Arme eine liederliche Dirne aus einem öffentlichen Hause«

7 Ms statt »eigenen häuslichen Verhältnisse des Mannes«: »Anekdoten von dem Verhältnisse zu seiner eigenen Frau und einem bei ihm zu Hause seienden Geliebten derselben.«

das die hohen und einträglichsten geistlichen Stellen zu vergeben hat, zusammenhängt und die jüngeren Söhne oder Brüder, die, da der Grundbesitz in England im allgemeinen nur auf den ältesten Sohn übergeht, ohne Vermögen gelassen werden, durch solche Pfründen zu versorgen das Interesse hat. Dieselbe Klasse soll auch nach der Reformbill ihre Stellung im Parlament behalten, sogar noch erweitern; es ist daher sehr problematisch, ob sie für ihr Interesse, in Rücksicht auf die Reichtümer der Kirche und ihr Patronat, etwas zu besorgen habe.

Die Besorgnisse über eine Reform eines solchen Zustandes der englischen Kirche haben alle Ursache, sich besonders auf ihr Etablissement in Irland zu erstrecken, welches seit mehreren Jahren, vornehmlich im Betriebe der Angelegenheit der Emanzipation, die für sich nur die politische Seite betraf, so heftig angegriffen worden ist. Die der katholischen Kirche, zu der bekanntlich die Mehrzahl der irländischen Bevölkerung gehört, daselbst ehemals gehörigen Güter, die Kirchen selbst, die Zehnten, die Verpflichtung der Gemeinden, die Kirchengebäude in baulichem Zustande zu erhalten, die Utensilien des Gottesdienstes, auch den Unterhalt der Küster usf. zu beschaffen, alles dies ist kraft des Eroberungsrechtes der katholischen Kirche genommen und zum Eigentume der anglikanischen gemacht worden. In Deutschland hat der dreißigjährige Krieg vor mehr als anderthalbhundert Jahren und in neuerer Zeit die vernünftige Bildung mit sich geführt, daß einem Lande oder einer Provinz, Stadt, Dorf die der Kirche ihrer Bevölkerung gehörigen Güter belassen worden sind oder daß auf andere Weise für das Bedürfnis des Kultus gesorgt worden ist; ⟨die Religion des Fürsten und der Regierung hat die Kirchengüter des Gebiets, die zu einem anderen Kultus gehören, nicht eingezogen⟩. Selbst die Türken haben den ihnen unterworfenen Christen, Armeniern, Juden meist ihre Kirchen gelassen; indem sie ihnen auch verboten, dieselben, wenn sie verfielen, zu reparieren, lassen sie doch die Erlaubnis dazu erkaufen; aber die Engländer haben

der von ihnen besiegten katholischen Bevölkerung alle Kirchen weggenommen. Die Irländer, deren Armut, Elend und daraus entstehende Verwilderung und Demoralisation im Parlamente ein stehendes, von allen Ministerien eingestandenes Thema ist, sind gezwungen, ihre eigenen Geistlichen aus den wenigen Pfennigen, die sie besitzen können, zu besolden und ein Lokal für den Gottesdienst zu beschaffen, dagegen die Zehnten alles Güterertrages an anglikanische Geistliche zu bezahlen, in deren weitläufigen, selbst zwei, drei, sechs und mehr eigentliche Pfarrdörfer in sich begreifenden Kirchsprengeln sich oft nur sehr wenige Protestanten (zuweilen ist der Küster der einzige) befinden; sie sind gezwungen, auch die Reparatur der nun anglikanischen Kirchengebäude, die Beschaffung der Utensilen des Kultus usf. zu bezahlen. Die Feinde der Emanzipation haben vornehmlich auch das Schreckbild der Reform solcher schreienden Ungerechtigkeit als einer wahrscheinlichen Folge jener Maßregel vorgehalten; aber die Freunde derselben haben sich und ihre Anhänger im Gegenteil wesentlich damit beruhigt, daß mit der Emanzipation die Forderungen der Katholiken befriedigt und das Etablissement der anglikanischen Kirche in Irland um so gesicherter sein werde. Dies in einer zivilisierten und christlich-protestantischen Nation beispiellose Verhältnis und der positive Rechtstitel, durch Eigennutz[8] aufrechtgehalten, hat bisher gegen die vorauszusetzende religiöse Gesinnung der anglikanischen Geistlichkeit und gegen die Vernunft des englischen Volkes und seiner Repräsentanten ausgehalten; die Reformbill versetzt zwar etliche irische Mitglieder mehr, worunter auch Katholiken sein können, in das Unterhaus; diesem Umstande möchte dagegen die in derselben Bill enthaltene Vermehrung der Mitglieder aus derjenigen Klasse, deren Interesse mit jenem Zustande der Kirche zusammenhängt, mehr als das Gleichgewicht halten.

8 Ms: »durch die Habsucht«

Die *gutsherrlichen Rechte*, welche gleichfalls in jener Besorgnis der sich auf sie mit der Zeit ausdehnenden Reform befaßt werden können, gehen in England seit langem nicht mehr bis zur Hörigkeit der ackerbauenden Klasse, aber drücken auf die Masse derselben so sehr als die Leibeigenschaft, ja drücken sie zu einer ärgeren Dürftigkeit als die Leibeigenen herab. In England selbst, zwar in der Unfähigkeit gehalten, Grundeigentum zu besitzen, und auf den Stand von Pächtern oder Tagelöhnern reduziert, findet sie teils in dem Reichtume Englands überhaupt und in der ungeheuren Fabrikation, wenn diese in Flor ist, Arbeit; aber mehr noch halten die Armengesetze, die ein jedes Kirchspiel verpflichten, für seine Armen zu sorgen, die Folgen der äußersten Dürftigkeit von ihr ab. In Irland dagegen hat die allgemeine Eigentumslosigkeit der von der Arbeit des Ackerbaus lebenden Klasse diesen Schutz nicht; die Beschreibungen der Reisenden wie die parlamentarisch dokumentierten Angaben schildern den allgemeinen Zustand der irischen Landbauern als so elend, wie sich selbst in kleinen und armen Distrikten der zivilisierten, auch der in der Zivilisation zurückstehenden Länder des Kontinents nicht leicht Beispiele finden. Die Eigentumslosigkeit der Landbau treibenden Klasse hat ihren Ursprung in Verhältnissen und Gesetzen des alten Lehensrechts, welches jedoch, wie es auch noch in mehreren Staaten besteht, dem am Boden, den er zu bauen hat, angehefteten Bauern eine Subsistenz auf demselben sichert; indem aber auf einer Seite die irischen Leibeigenen wohl persönliche Freiheit besitzen, haben auf der andern Seite die Gutsherren das Eigentum so vollständig an sich genommen, daß sie sich von aller Verbindlichkeit, für die Subsistenz der Bevölkerung, die das ihnen gehörige Land baut, zu sorgen, losgesagt haben. Nach dieser Berechtigung geschieht es, daß Gutsherren, wenn sie eine Kultur des Bodens für vorteilhafter finden, bei der sie weniger Hände bedürfen, die bisherigen Bebauer, die für ihre Subsistenz an diesen Boden so gut als die Leibeigenen gebunden waren

und deren Familien seit Jahrhunderten Hütten auf diesem Boden bewohnten und ihn bebauten, zu Hunderten, ja Tausenden aus diesen Hütten, die nicht das Eigentum der Bewohner sind, vertrieben und den schon Besitzlosen auch die Heimat und die angeerbte Gelegenheit ihrer Subsistenz entzogen, – von Rechts wegen; auch dies von Rechts wegen, daß sie, um sie gewiß aus dem Grunde jener Hütten auszujagen und ihnen die Zögerung des Auszuges oder das Wiedereinschleichen unter solches Obdach abzuschneiden, diese Hütten verbrennen ließen.

Dieser Krebsschaden Englands wird jahraus jahrein dem Parlament vorgelegt; wie viele Reden sind darüber gehalten, wie viele Komitees niedergesetzt, wie viele Zeugen abgehört, wie viele gründliche Reports abgestattet, wie viele Mittel vorgeschlagen worden, die entweder ganz ungenügend oder ganz unausführbar schienen! Der vorgeschlagene Abzug der Überzahl der Armen durch Kolonisation müßte, um eine Wirkung zu versprechen, wenigstens eine Million Einwohner fortnehmen; wie dies bewirken? abgesehen davon, daß der dadurch entstehende leere Raum, wenn die sonstigen Gesetze und Verhältnisse blieben, auf dieselbe Weise, wie er vorher angefüllt war, sich bald ausfüllen würde. Eine Parlamentsakte *(subletting act)*, welche die Verteilung in kleine Pachte, die Unterkunftsweise und den Brutboden der fruchtbaren Bettlerklasse in Irland beschränken sollte, zeigte sich so wenig geschickt, dem Übel abzuhelfen, daß sie, nach ein paar Jahren des Versuchs, kürzlich zurückgenommen werden mußte. Der Zeitpunkt des Übergangs von Lehnbesitz in Eigentum ist ungenutzt, der ackerbauenden Klasse Grundeigentum einzuräumen, vorübergegangen; einige Möglichkeit dazu könnte durch Änderung der Erbrechte, Einführung der gleichen Verteilung des elterlichen Vermögens unter die Kinder, die Befugnis der Beschlagnahme und des Verkaufs der Güter zu Bezahlung der Schulden, überhaupt durch Änderung des rechtlichen Charakters des Grundeigentums, der unsägliche Formalitäten und Kosten bei der Veräußerung

usf. nach sich zieht, eingeführt werden. Aber die englische Gesetzgebung über Eigentum hat in diesen wie in vielen anderen Stücken zu weit hin zu der Freiheit desselben, deren es in den Kontinentalländern genießt, alle Privatverhältnisse sind zu tief in diese Fesseln eingewachsen. Vollends würde die Eröffnung der Möglichkeit für die landbautreibende Klasse, Grundeigentum zu erwerben, durch Änderung dieser Gesetze nur höchst unbedeutend sein im Verhältnis zum Ganzen; die Schwäche der monarchischen Macht hat über jenen Übergang nicht wachen können; die parlamentarische Gesetzgebung bleibt auch nach der Reformbill in den Händen derjenigen Klasse, die ihr Interesse und noch mehr ihre starre Gewohnheit in dem bisherigen Systeme der Eigentumsrechte hat, und ist bisher immer nur darauf gerichtet, den Folgen des Systems, wenn die Not und das Elend zu schreiend wird, direkt, somit durch Palliative (wie der *subletting act)* oder moralische Wünsche (daß die irländischen Gutsbesitzer ihre Residenz in Irland nehmen möchten u. dgl.) abzuhelfen.

Auch ist der *Jagdrechte* erwähnt worden als eines Gegenstandes, welcher einer Reform ausgesetzt werden könnte, – ein Punkt, dessen Berührung so vielen englischen Parlamentsmitgliedern und deren Zusammenhang an das Herz greift; aber der Unfug und die Übelstände sind zu groß geworden, als daß nicht eine Veränderung der Gesetze hierüber in Anregung hätte gebracht werden müssen; insbesondere hat die Vermehrung der Gefechte und Morde, die von den Wilddieben an den Parkaufsehern begangen werden, des Verlusts an Wild, den die Gutsbesitzer in ihren Parks erleiden, insbesondere der Verbrechen des Wilddiebstahls, die vor die Gerichte kommen, doch nur ein kleiner Teil derjenigen sind, welche wirklich verübt werden, dann der harten, unverhältnismäßigen Strafen, die auf das unberechtigte Jagen gesetzt sind und verhängt werden – denn es ist die jagdberechtigte Aristokratie selbst, welche diese Gesetze machte und wieder in der Qualität von Magistrats-

personen und Geschwornen zu Gerichte sitzt –, eine allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Das Interesse der Jagdliebhaber wird gleichfalls durch die große Ausdehnung der Jagdberechtigung in den offenen Gebieten in Anspruch genommen; der Sohn eines Squire hat das Jagdrecht, und jeder Pfarrer gilt für einen Squire, so daß der Sohn diesen Vorzug haben kann, den der Vater, wenn er nicht selbst schon Sohn eines Squire ist, nicht besitzt usf. Seit mehreren Jahren wird Jahr für Jahr eine Jagdbill zur Verbesserung dieser Gesetze im Parlament eingebracht, aber keine hat noch das Glück gehabt, gegen die privilegierten Jagdinteressenten durchgesetzt werden zu können; auch dem gegenwärtigen Parlament liegt eine solche Bill vor. Es muß noch für problematisch angesehen werden, inwieweit die projektierte Parlamentsreform auf diese Gesetzgebung – auf die Milderung der Strafen, auf die Beschränkung der persönlichen Jagdberechtigung, vornehmlich auch, im Interesse der feldbauenden Klasse, auf das Recht, daß die Hirsche, Hasen, Füchse mit der Koppel Hunde und mit 20, 30 und mehr Pferden und noch mehr Fußgängern durch die Saatfelder und alles offene bebaute Land verfolgt werden – einen bedeutenden Einfluß haben müßte. In vielen deutschen Ländern machte vormals der Wildschaden, die Verwüstung der Felder durch die Jagd, das Abfressen der Saaten und Früchte durch das Wild einen stehenden Artikel in den landständischen Beschwerden aus; bis jetzt hat sich die englische Freiheit noch nicht die Beschränkung solcher Rechte auferlegt, welchen die Fürsten Deutschlands zum Besten ihrer Untertanen längst entsagt haben.

Der weitschichtige Wust des englischen *Privatrechts*, welches Engländer selbst einen Augiasstall zu nennen dem Stolze auf ihre Freiheit[9] abgewinnen können, wäre genug befähigt, ein Gegenstand für die Hoffnung einer Säuberung zu werden. Das wenige, was *Robert Peel* vor einigen Jahren durch-

9 Ms: »dem Dünkel ihrer Freiheit«

gesetzt, ist für sehr verdienstlich geachtet und von allgemeinem Lobe begleitet worden. Weiter eingehende Vorschläge, die der jetzige Lordkanzler, *Brougham*, später in einer siebenstündigen Rede zur Verbesserung der Justiz gemacht hat und die mit großem Beifall aufgenommen worden sind, haben zwar wohl die Niedersetzung von Komitees veranlaßt, aber sind bis jetzt ohne weiteren Erfolg geblieben. Soviel als in Deutschland eine mehrhundertjährige stille Arbeit der wissenschaftlichen Bildung, der Weisheit und Gerechtigkeitsliebe der Fürsten bewirkt hat, hat die englische Nation von ihrer Volksrepräsentation nicht erlangt, und in der neuen Bill sind eben keine besonderen Elemente enthalten, welche an die Stelle ⟨teils der rohen Ignoranz der Fuchsjäger und der Landjunker⟩, teils einer bloß in Gesellschaften, durch Zeitungen und Parlamentsdebatten erlangten Bildung, teils der meist nur durch Routine erworbenen Geschicklichkeit der Rechtsgelehrten, vielmehr der gründlichen Einsicht und wirklichen Kenntnis ein Übergewicht verliehen. Die Bedingungen, welche in Deutschland auch für eine höhere Geburt, Reichtum an Grundvermögen usf. gestellt sind, um an den Regierungs- und Staatsgeschäften in den allgemeinen und in den spezielleren Zweigen teilzunehmen – theoretisches Studium, wissenschaftliche Ausbildung, praktische Vorübung und Erfahrung –, sind so wenig in der neuen Bill als in der bisherigen Organisation an die Glieder einer Versammlung gemacht, in deren Händen die ausgedehnteste Regierungs- und Verwaltungsgewalt sich befindet. ⟨Nirgends ist das Vorurteil so fest und unbefangen, daß, wem Geburt und Reichtum ein Amt gibt, ihm auch den Verstand dazu gebe, als in England.⟩ Auch die neue Bill enthält nichts von dergleichen Bedingungen; sie sanktioniert gleichfalls den Grundsatz, daß eine freie Rente von zehn Pfund, aus Grundeigentum gezogen, zu dem Amt, die Befähigung zu dem Geschäfte der Regierung und Staatsverwaltung, welches im Besitze der Parlamente ist, zu beurteilen und darüber zu entscheiden, vollkommen qualifiziert. Die

Vorstellung von Prüfungskommissionen, die selbst aus einsichtsvollen und erfahrenen Männern, die als Beamte Pflichten hätten, bestehen, statt einer Menge Individuen, die nur die Eigenschaft der Zehn-Pfund-Rente haben, sowie [die] Vorstellung von Beweisen der Fähigkeit, die von den Kandidaten des Gesetzgebens und Staatsverwaltens gefordert würden, ist allerdings zu weit von der unbedingten Souveränität der hierüber zum Beschließen Berechtigten entfernt.
Wenn nun für die berührten und für andere materielle Interessen vernünftigen Rechts, welche in vielen zivilisierten Staaten des Kontinents, vornehmlich in den deutschen Ländern, bereits durchgeführt sind, in England das Bedürfnis noch beinahe zu schlummern scheint, so ist es nicht aus der Erfahrung, wie wenig oder nichts von den Parlamenten, nach der bisherigen Art der Rechte der Besetzung desselben, nach dieser Seite hin geleistet worden, daß die Notwendigkeit einer Reform aufgezeigt wird; England wird dem Herzog von *Wellington* in dem beistimmen, was er kürzlich im Oberhause sagte, daß »vom Jahre 1688 an (dem Jahre der Revolution, welche das katholisch gesinnte Haus Stuart vom Throne stürzte) bis jetzt durch den Verein von Reichtum, Talenten und mannigfachen Kenntnissen, der die großen Interessen des Königreichs repräsentierte, die Angelegenheiten des Landes auf das *beste und ruhmvollste* geleitet worden sind«. Der Nationalstolz überhaupt hält die Engländer ab, die Fortschritte, welche andere Nationen in der Ausbildung der Rechtsinstitutionen gemacht, zu studieren und kennenzulernen; der Pomp und Lärm der formellen Freiheit, im Parlament und in sonstigen Versammlungen aller Klassen und Stände die Staatsangelegenheiten zu bereden und in jenem darüber zu beschließen, sowie die unbedingte Berechtigung dazu, hindert sie oder führt sie nicht darauf, in der Stille des Nachdenkens in das Wesen der Gesetzgebung und Regierung einzudringen (bei wenigen europäischen Nationen herrscht solche ausgebildete Fertigkeit des Räsonnements im Sinne ihrer Vorurteile und so

wenig Tiefe der Grundsätze[10]); der Ruhm und der Reichtum macht es überflüssig, auf die Grundlagen der vorhandenen Rechte zurückzugehen, wozu bei den Völkern, die den Druck derselben empfinden, die äußerliche Not und das dadurch geweckte Bedürfnis der Vernunft treibt.

Wir kommen zu den formelleren Gesichtspunkten zurück, die sich unmittelbarer an die vorliegende Reformbill anknüpfen. Ein Gesichtspunkt von großer Wichtigkeit, der auch von den Gegnern der Bill hervorgehoben wird, ist der, daß im Parlament die verschiedenen großen Interessen der Nation repräsentiert werden sollen, und welche Veränderungen nun diese Repräsentation durch die vorliegende Bill erleiden würde.

Die Ansichten hierüber scheinen verschieden, indem der Herzog von Wellington äußert, daß, der in Rede stehenden Bill zufolge, die größere Masse der Wähler aus Krämern bestehen würde; hiermit schiene das Handelsinteresse Vorteile zu erlangen; allein die Ansicht ist allgemein und wird zu ihren Gunsten sehr geltend gemacht, daß der Landbesitz und das Ackerbauinteresse nicht nur nichts von ihrem Einflusse verlieren, sondern, indem der Entwurf von den aufzuhebenden bisherigen Wahlberechtigungen den großen Städten oder dem Handelsinteresse nur 25 Mitglieder, den Grafschaften aber oder dem Landbesitz mit Einschluß kleinerer Städte, wo auch meistenteils der Einfluß des Landbesitzers obwalte, die übrigen 81 zuteile, vielmehr eine relative Erweiterung erhalten werde. Besonders merkwürdig ist es in dieser Rücksicht, daß eine Anzahl von Kaufleuten, und zwar die ersten Bankiers Londons, die mit der Ostindischen Kompagnie und der Bank von England in Verbindung stehen, sich gegen die Bill erklärt haben, – und aus dem Grunde, weil diese Maßregel, während sie die Repräsentation des Königreichs auf die große Basis des Eigentums zu stützen und diese Basis auszudehnen beabsichtige, in ihrer

10 Ms: »und solche Seichtigkeit über Grundsätze«

praktischen Wirkung die *Hauptzugänge* verschließen würde, vermittels welcher die Geld-, Handels-, Schiffahrts- und Kolonialinteressen, zusammen mit allen anderen Interessen im ganzen Lande und in allen auswärtigen Besitzungen bis zu den entferntesten Punkten, bisher im Parlament repräsentiert wurden.

Diese *Hauptzugänge* sind die Flecken und Städtchen, in denen ein Parlamentssitz direkt zu kaufen steht. Es konnte bisher auf dem Wege des gewöhnlichen Handels mit Parlamentssitzen mit Sicherheit dafür gesorgt werden, daß Bankdirektoren, ingleichen Direktoren der Ostindischen Kompagnie sich im Parlament befanden, wie die großen Plantagenbesitzer auf den westindischen Inseln und andere Kaufleute, die solche große Handelszweige beherrschen, sich gleichfalls mit solchen Stellen versehen, um ihre und ihrer Assoziation Interessen wahrzunehmen, die allerdings zugleich für das Gesamtinteresse Englands so wichtig sind. Aus dem letzten Parlament wurde der Bankdirektor Manning, der seit vielen Jahren darin saß, darum ausgeschlossen, weil von seinem Konkurrenten die Anwendung von Bestechung bei seiner Wahl bewiesen wurde. Daß die unterschiedenen großen Interessen der Nation in ihrem großen Rate repräsentiert werden sollen, ist ein England eigentümlicher Gesichtspunkt, der in seiner Art auch der Konstitution der älteren Reichs- und Landstände in allen Monarchien Europas zugrunde gelegen hat, wie er noch, z. B. in der schwedischen Verfassung, die Basis der Abordnung zum Reichstage ausmacht. Er ist dem modernen Prinzip, nach welchem nur der abstrakte Wille der Individuen als solcher repräsentiert werden soll, entgegengesetzt, und wenn in England zwar auch die subjektive Willkür der Barone und der sonstigen zur Wahl Privilegierten die Grundlage der Besetzung der Stellen ausmacht, hiermit die Repräsentation der Interessen selbst dem Zufall anheimgestellt ist, so gilt sie doch für ein so wichtiges Moment, daß die angesehensten Bankiers sich nicht schämen, in die Korruption des Verkaufs von Parla-

mentsstellen einzugehen und sich in einer öffentlichen Erklärung an das Parlament zu beschweren, daß jenen großen Interessen durch die Bill dieser der Zufälligkeit nicht ausgesetzte Weg der Bestechung abgeschnitten werden solle, im Parlament repräsentiert zu werden. Moralische Beweggründe weichen solchem wichtigen Gesichtspunkte, aber es ist der Mangel einer Verfassung, daß sie das, was notwendig ist, dem Zufall überläßt und dasselbe auf dem Wege der Korruption, den die Moral verdammt, zu erlangen nötigt. Die Interessen, wie sie in die Stände organisch unterschieden sind – in dem angeführten Beispiele Schwedens in die Stände des Adels, der Geistlichkeit, der Städtebürger und der Bauern –, entsprechen zwar dem jetzigen Zustand der meisten Staaten, nachdem wie in England die erwähnten anderen Interessen nunmehr mächtig geworden sind, nicht mehr vollständig; dieser Mangel wäre jedoch leicht zu beseitigen, wenn die frühere Basis des inneren Staatsrechts wieder verstanden würde, nämlich daß die realen Grundlagen des Staatslebens, so wie sie wirklich unterschieden sind und auf ihren unterschiedenen Gehalt wesentlicher Bedacht in der Regierung und Verwaltung genommen werden muß, auch mit Bewußtsein und ausdrücklich herausgehoben, anerkannt und, wo von ihnen gesprochen und über sie entschieden werden soll, sie selbst, ohne daß dies dem Zufall überlassen würde, zur Sprache gelassen werden sollen. *Napoleon* hat in einer Konstitution, welche er dem Königreich Italien gegeben, die Berechtigung zur Repräsentation nach den Klassen von Possidenti, Dotti, Merchanti in dem Sinne jenes Gesichtspunkts eingeteilt.

In den früheren Parlamentsverhandlungen über vorgeschlagene sehr partielle Reformen war immer ein Hauptgrund dagegen, der auch gegenwärtig hervorgehoben wird, der, daß bei der bisherigen Besetzung des Parlaments alle großen Interessen repräsentiert seien, daß die Sachen, nicht Individuen als solche, sich auszusprechen und geltend zu machen Gelegenheit haben sollen. In dieses Moment scheint dasjenige

einzutreten – denn es ist nicht näher ausgeführt –, was der Herzog von Wellington in seiner letzten Rede dem Oberhause als einen Punkt an das Herz legt, der bisher von demselben wie von dem Unterhause übersehen worden sei, nämlich daß eine *gesetzgebende Versammlung* und keine *Korporation von Stimmfähigen,* ein Unterhaus und kein neues System für die Konstituenten zu schaffen seien. Wenn es nicht um Rechte der Stimmfähigkeit und darum, wer die Konstituenten sein sollen, sondern um das Resultat, daß eine gesetzgebende Versammlung und ein Unterhaus konstituiert sei, zu tun wäre, so könnte allerdings gesagt werden, daß ein solches Unterhaus bereits nach dem bisherigen Repräsentationsrechte konstituiert sei, – und zwar führt der Herzog im Verfolg der Rede das Zeugnis eines Freundes der Reformbill an, daß das gegenwärtige Unterhaus so beschaffen sei, daß kein besseres gewählt werden könnte. Und in der Tat liegt in der Reformbill selbst weiter keine Garantie, daß ein nach derselben mit Verletzung der bisherigen positiven Rechte gewähltes vorzüglicher sein werde.

Diese Rechte setzt der Herzog in seiner Rede dem Rechte gleich, vermöge dessen ihm sein Sitz im Oberhause so wenig entzogen, als dem Minister, Grafen *Grey*, seine Güter in Yorkshire genommen werden dürfen. Die Bill enthält allerdings das neue Prinzip, daß das privilegierte Wahlrecht nicht mehr in dieselbe Kategorie mit dem eigentlichen Eigentumsrechte gesetzt wird. Nach dieser Seite ist es als richtig anzuerkennen, was die Gegner der Bill ihr vorwerfen, daß sie, vermöge ihres neuen Prinzips selbst, schlechthin inkonsequent in sich sei. Ein persönlich nähertretender Vorwurf hierüber liegt in der Angabe, daß die Grenzlinie, nach welcher privilegierten kleineren Städtchen das Wahlrecht gelassen werden solle, in der Bill mit Vorbedacht so gezogen sei, daß dem Herzog von Bedford, Bruder des Lord John Russell, der die Bill ins Unterhaus eingebracht hat, seine Boroughs nicht angerührt würden. Die Bill ist in der Tat ein Gemisch von den alten Privilegien und von dem allge-

meinen Prinzip der gleichen Berechtigung aller Bürger – mit der äußerlichen Beschränkung einer Grundrente von 10 Pfd. – zur Stimmgebung über diejenigen, von welchen sie vertreten werden sollen. Indem sie so den Widerspruch des positiven Rechts und des allgemeinen[11] Gedankenprinzips in sich aufgenommen hat, stellt sie das, was bloß aus dem Boden des alten Lehensrechts stammt, in das viel grellere Licht der Inkonsequenz, als wie noch alle Berechtigungen insgesamt auf einem und demselben Boden des positiven Rechts fußten.

Dies Prinzip für sich eröffnet allerdings eine Unendlichkeit von Ansprüchen, der wohl zunächst die parlamentarische Macht Schranken setzen kann; in seiner Konsequenz durchgeführt, würde es mehr eine Revolution als eine bloße Reform sein. Daß aber solche weiteren Ansprüche nicht sobald mit besonderer Energie mögen erhoben werden, dafür spricht die, wie es scheint, sehr allgemeine Zufriedenheit der mittleren und unteren Klassen der drei Königreiche mit der Bill. Den sogenannten praktischen, d. h. auf Erwerb, Subsistenz, Reichtum gerichteten Sinn der britischen Nation scheinen die Bedürfnisse der oben angeführten materiellen Rechte noch wenig ergriffen zu haben; noch weniger ist durch ganz formelle Prinzipien abstrakter Gleichheit etwas bei ihm auszurichten; der Fanatismus solcher Prinzipien ist diesem Sinne fremder. Dieser praktische Sinn zwar wird selbst in unmittelbaren Verlust gesetzt, indem eine große Menge den Gewinn der Bestechung verliert, durch die Erhöhung der Bedingung der Wählereigenschaft von 40 Schillingen auf das Fünffache. Hat diese höhere Klasse* bisher einen reellen Vorteil von ihrem Wählen gezogen, so geht er ihr nicht verloren. Soeben ist ein von der Stadt Liverpool

* Kürzlich ist im Oberhause diese höhere Klasse, der 10 Pfd. Rente, mit dem Namen *Paupers* belegt worden.

11 Ms: »abstrakten«

gewähltes Mitglied vom Parlament ausgeschlossen worden, weil von den Wählern die Annahme von Bestechung bewiesen worden ist; die Wähler in dieser Stadt sind sehr zahlreich, und da sie sehr reich ist, so wäre zu vermuten, daß sich unter den Bestochenen auch viele Wohlhabende befunden haben. So gut ferner, als die großen Gutsbesitzer Hunderte und Tausende von ihren besitzlosen Pächtern als Eigentümer einer freien Grundrente von 40 Schillingen aufzuführen wußten, so gut wird sich auch diese eigentümliche Weise, sich Stimmen zu verschaffen, bei dem neuen Zensus einrichten und jene abhängigen Menschen sich in Grundrentenbesitzer von zehn Pfunden maskieren lassen. Nicht weniger wird das mehrwöchentliche Schlemmen und der Rausch, in den die freigelassene Wildheit[12] des englischen Pöbels sich auszulassen Aufforderung und Bezahlung erhielt, sich, der Erhöhung der Bedingungsrente ungeachtet, jenen Genuß nehmen lassen. Bei der vorletzten Parlamentswahl wurde angegeben, daß in der volkreichen Grafschaft York für die Wahl eines dasigen Gutsbesitzers, Beaumont, 80 000 Pfd. St. (gegen 560 000 Rtlr.) ausgegeben worden sind*; wenn in Parlamentsverhandlungen vorgebracht worden ist, daß die Kosten bei den Wahlen nachgerade allzu stark werden, so ist die Frage, wie das Volk es ansehen wird, daß an ihm die Reichen Ersparnisse machen wollen. Wie sich diese Seite eines reellen Vorteils stellen [wird], welche neue Kombinationen von der unermüdlichen Spekulation der mit dem Handel der Parlamentssitze sich befassenden Agenten erfunden werden, ist noch unbestimmt; es würde zu früh sein, auf die Veränderung, die in diesem Interesse vorgeht, Vermutungen bauen zu wollen.

Ein höheres Interesse aber scheint das Stimmrecht selbst

* In einer der letzten Sitzungen des Parlaments ist der Aufwand der vorhin angeführten Wahl zu Liverpool auf 120 000 Pfd. St. (über 800 000 Rtlr.) angegeben worden.

12 Ms: »Bestialität«

darzubieten, indem es für sich das Verlangen und die Forderung einer allgemeineren Erteilung desselben aufregt. Der Erfahrung nach zeigt sich jedoch die Ausübung des Stimmrechts nicht so anziehend, um gewaltige Ansprüche und daraus entstehende Bewegungen zu veranlassen. Es scheint vielmehr bei den Stimmberechtigten eine große Gleichgültigkeit dagegen, des damit verbundenen Interesses der Bestechung ungeachtet, zu herrschen; aus der zahlreichen Klasse derer, die insbesondere durch die Erhöhung des Wahlzensus dasselbe verlieren oder denen es, indem ihre Stimmen in die allgemeine Menge der Berechtigten der Grafschaft geworfen werden, sehr geschwächt wird, sind noch keine Petitionen gegen die ihnen so nachteilige Bill zum Vorschein gekommen. Die Reklamationen dagegen sind von solchen erhoben worden, welchen die Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit, einen Parlamentssitz zu erhalten, geschmälert wird oder ganz verlorengeht. Durch eine Parlamentsakte ist vor einem Jahr durch Erhöhung der zum Stimmrecht erforderlichen Rente in Irland einer Anzahl von 200 000 Individuen ihr Wahlrecht genommen worden, ohne daß sie eine Beschwerde über diesen Verlust ihres Berufs, an den Staats- und Regierungsangelegenheiten teilzunehmen, erhoben hätten. Nach allen Umständen sehen die Wähler in ihrem Rechte eine Eigenschaft, die vornehmlich denen zugute kommt, welche in das Parlament gewählt zu werden wünschen und für deren eigenes Gutdünken, Willkür und Interesse auf alles, was in jenem Rechte von Mitregieren und Mitgesetzegeben liegt, Verzicht geleistet werde. – Das Hauptgeschäft bei einer Wahl, wofür die Kandidaten Agenten annehmen, die mit den Lokalitäten und Persönlichkeiten sowie mit der Art, diese zu traktieren, bekannt sind, ist das Aufsuchen und Herbeibringen von Wahlberechtigten ebensosehr, als sie zugunsten ihrer Patrone, insbesondere durch Bestechung, zu bestimmen; die großen Gutsbesitzer lassen die Scharen ihrer Pächter, deren ein Teil, wie vorhin bemerkt, soeben in momentane Besitzer der erforderlichen Grundrente travestiert

worden, zusammentreiben. *Brougham* beschrieb bei einer vorigen Wahl launig eine Szene, wo man sie in Höfen bei Feuern, Pudding und Porter biwakieren und, um sie dem Einfluß der Gegner zu entziehen, darin bis zu dem Augenblicke verschließen ließ, wo sie ihr gehorsames Votum abzugeben haben. Diese Gleichgültigkeit gegen das Wahlrecht und dessen Ausübung kontrastiert im höchsten Grade damit, daß in demselben das Recht des Volkes liegt, an den öffentlichen Angelegenheiten, den höchsten Interessen des Staats und der Regierung teilzunehmen, und daß die Ausübung desselben eine hohe Pflicht sei, da die Konstituierung eines wesentlichen Teils der Staatsgewalt, der Repräsentantenversammlung darauf beruht, ja, da dies Recht und seine Ausübung im französischen Stile der Akt der Souveränität des Volkes, und zwar sogar der einzige sei. Aus solcher Gleichgültigkeit gegen dieses Recht kann leicht die Beschuldigung der politischen Stumpfheit oder Verdorbenheit eines Volkes gezogen werden, wie aus der Gewohnheit der Bestechung bei Ausübung desselben. Diese harte Ansicht muß sich jedoch mildern, wenn man erwägt, was zu solcher Lauigkeit mitwirken muß; es ist dies offenbar die Empfindung der wirklichen Gleichgültigkeit der einzelnen Stimme unter den vielen Tausenden, die zu einer Wahl konkurrieren. Von ungefähr 658, die gegenwärtig in das englische Unterhaus, oder von 430 Mitgliedern, die in die französische Kammer zu wählen sind (die Änderung, welche diese Zahlen demnächst erleiden werden, ist hier gleichgültig), ist es *ein* Mitglied, das zu ernennen ist, – unter solcher Anzahl schon eine sehr unansehnliche Fraktion; aber die einzelne Stimme ist eine noch um so viel geringfügigere Fraktion, als es 100 oder 1000 Stimmen sind, die dazu konkurrieren. Wenn die Anzahl der durch das neue französische Wahlgesetz zu produzierenden Wähler auf 200 000 geschätzt, die Anzahl der danach zu erwählenden Mitglieder aber in runder Summe zu 450 angenommen wird, so ergibt sich die einzelne Wahlstimme als der zweimal hunderttausendste Teil der ganzen Wahl-

macht und als der neunzigmillionste Teil des einen der drei Zweige der Macht, welche Gesetze gibt.

Das Individuum stellt sich schwerlich die Geringfügigkeit seiner Wirksamkeit in diesen Zahlen vor, aber hat nicht weniger die bestimmte Empfindung dieser quantitativen Unbedeutendheit seiner Stimme, und das Quantitative, die Anzahl der Stimmen, ist hier allein das Praktische und Entscheidende. Es mögen wohl die qualitativen hohen Gesichtspunkte der Freiheit, der Pflicht der Ausübung des Souveränitätsrechtes, des Anteils an den allgemeinen Staatsangelegenheiten gegen die Lässigkeit hervorgetan werden; der gesunde Menschenverstand hält sich gern an das Effektive; und wenn dem Individuum das Gewöhnliche vorgestellt wird, daß, wenn *jeder* so lässig dächte, der Bestand des Staats und noch mehr die Freiheit in Gefahr käme, so muß dasselbe sich ebensosehr des Prinzips erinnern, auf welches seine Pflicht, das ganze Recht seiner Freiheit gebaut wird, – nämlich daß es sich nicht durch die Betrachtung dessen, was andere tun, sondern nur durch seinen eigenen Willen bestimmen lassen solle und daß seine individuelle Willkür das Letzte und eben das Souveräne ist, das ihm zukommt und zuerkannt ist. – Ohnehin ist dieser für sich so geringfügige Einfluß auf die Personen beschränkt und wird noch unendlich geringfügiger dadurch, daß er sich nicht auf die *Sache* bezieht, diese vielmehr ausdrücklich ausgeschlossen ist. Nur in der demokratischen Konstitution Frankreichs vom Jahre I[13] unter Robespierre, die vom ganzen Volk angenommen wurde, aber freilich um so weniger zu irgendeiner Ausführung kam, war angeordnet, daß den einzelnen Bürgern auch die Gesetze über die öffentlichen Angelegenheiten zur Beschlußnahme vorgelegt werden sollten. – Die Wähler sind ferner auch nicht einmal Kommittenten, die ihrem Deputierten Instruktionen zu geben hätten; die Cahiers, welche die Mitglieder der Nationalversammlung bei ihrer

13 24. Juni 1793. – Ms u. A: vom Jahre III

Sendung mitbekommen hatten, wurden sogleich beiseite gelegt und von beiden Teilen vergessen, und es gilt für einen der wesentlichsten konstitutionellen Grundsätze in England und Frankreich, daß die erwählten Mitglieder ebenso souverän in ihren Stimmgebungen seien als ihre Wähler in den ihrigen. Beide haben bei ihren Beratungen und Beschlüssen über die öffentlichen Angelegenheiten nicht den Charakter von Beamten und teilen mit dem Könige, was für ihn sanktioniert ist, für die Erfüllung ihrer Pflichten keine Verantwortlichkeit zu haben.

Infolge des Gefühls der stattfindenden Geringfügigkeit des Einflusses des Einzelnen und der an dies Recht geknüpften souveränen Willkür lehrt denn die Erfahrung, daß die Wahlversammlungen überhaupt nicht zahlreich besucht werden; die Zahlen, die man in den öffentlichen Blättern zuweilen von den Stimmberechtigten und von den bei der Wahl wirklich Stimmenden angegeben findet, zeigen sich selbst in Frankreich für die aufgeregten Zeiten der letzten Regierungsjahre Karls X. gewöhnlich als sehr voneinander abweichend; bei der neuesten, im Mittelpunkte des politischen Interesses, in Paris, abgehaltenen Wahl, wo es an Eifer der Parteien, die Wahlberechtigten zum Stimmabgeben herbeizurufen, nicht gefehlt zu haben scheint, ist bei ungefähr achtzehnhalbhundert Wahlberechtigten angegeben, daß sich etwa 600 nicht eingefunden haben. Es möchte in dieser Rücksicht interessant sein, auch aus anderen Kreisen, wo das Wahlrecht sämtlichen Bürgern übertragen ist und ein ihnen viel näherliegendes Interesse betrifft – z. B. von Wahlversammlungen für Erwählung der Stadtverordneten im preußischen Staate –, das Durchschnittsverhältnis der Stimmberechtigten zu den wirklich Stimmenden kennenzulernen. – In früheren Perioden der Französischen Revolution hat der Eifer und das Benehmen der Jakobiner in den Wahlversammlungen es den ruhigen und rechtschaffenen Bürgern verleidet, auch gefährlich gemacht, von dem Stimmrecht Gebrauch zu machen, und die Faktion hat allein das Feld

behauptet. – Wenn die über die Wahlberechtigung gegenwärtig beschließenden großen politischen Körper eine Pflicht hoher Gerechtigkeit zu erfüllen glauben, daß sie die äußerlichen Bedingungen dieser Befugnis erweitern und sie einer größeren Anzahl erteilen, so dürfte ihrer Erwägung entgehen, daß sie eben damit den Einfluß des Einzelnen vermindern, seine Vorstellung von dessen Wichtigkeit und dadurch sein Interesse, dies Recht auszuüben, schwächen, abgesehen davon, wie überhaupt irgendeine Staatsgewalt dazu komme, über dieses Recht der Bürger zu disponieren, dabei 50 oder 100 Franken oder soviel Pfund Sterling in Überlegung zu nehmen und dies Recht nach solchen Größen zu ändern – ein Recht, welches seiner Bestimmung nach als souverän, ursprünglich, unveräußerlich, überhaupt als das Gegenteil davon angenommen worden, daß es erteilt oder genommen werden könne.

Wie der in so gutem Rufe stehende gesunde Menschenverstand des englischen Volkes die Individuen die Unbedeutendheit ihres Einflusses auf die Staatsangelegenheiten durch ihre einzelne Stimme empfinden läßt, so gibt derselbe gesunde Menschenverstand auch das richtige Gefühl seiner ⟨Unwissenheit überhaupt und der⟩ geringen Befähigung, um die zu hohen Staatsämtern erforderlichen Talente, Geschäftskenntnis, Fertigkeit und Geistesbildung zu beurteilen; sollten ihm 40 Schillinge oder 10 Pfund Grundrente oder 200 Franken direkter Steuern, die Zusatzcentimen mit eingerechnet oder nicht, einen so großen Zuwachs von Befähigung zu enthalten scheinen? Die Strenge der französischen Kammern, den Gesichtspunkt sonstiger Befähigung gegen die, welche in den 200 Fr. mit [oder] ohne die Zusatzcentimen liegen soll, auszuschließen und sie nur den Mitgliedern des Institutes zuzuschreiben, ist charakteristisch genug; der Formalismus der Achtung der 200 Fr. hat die Achtung für die Befähigung und den guten Willen von Präfektur-, Gerichtsräten, Ärzten, Advokaten usf., die nicht soviel Steuern bezahlen, überwunden. – Überdem wissen die Stimmgeben-

den, daß sie vermöge ihres souveränen Rechts es überhoben sind, eine Beurteilung oder gar Prüfung der sich vorschlagenden Kandidaten vorangehen zu lassen, und daß sie ohne all dergleichen zu entscheiden haben. Es ist daher eben kein Wunder, daß in England die Individuen in großer Anzahl – und es käme noch darauf an, ob es nicht die Mehrzahl ist – es bedürfen, daß sie zu der ihnen wenig wichtigen Mühwaltung des Stimmgebens durch die Kandidaten aufgereizt werden und daß sie für solche Mühwaltung, die den Kandidaten zugute kommt, sich von denselben mit Bändern, Braten und Bier und einigen Guineen schadlos halten lassen. Die Franzosen, neuer in dieser politischen Laufbahn, allerdings auch durch die wichtigsten Interessen des noch nicht tiefer konsolidierten, vielmehr in innerste Gefahr gebrachten Zustands gedrängt, sind noch nicht so sehr auf diese Art von Schadloshaltung gefallen; aber indem sie die Sachen und ihren Anteil daran ernster zu nehmen aufgeregt worden, haben sie sich für die Geringfügigkeit des individuellen Anteils ihrer Souveränität an den öffentlichen Angelegenheiten, durch selbst genommenen Anteil auch an den Sachen in Insurrektionen, Klubs, Assoziationen usf. entschädigt und Recht verschafft.[14]

Die vorher berührte Eigentümlichkeit einer Gewalt in England, welche untergeordnet sein soll und deren Mitglieder zugleich ohne Instruktion, Verantwortlichkeit, ohne Beamte zu sein, über die Gesamtangelegenheiten des Staats beschließen, begründet ein Verhältnis zu dem monarchischen Teil der Verfassung; es ist zu erwähnen, welchen Einfluß die Reformbill auf dieses Verhältnis und auf die Regierungsgewalt überhaupt haben möge. Für diese Betrachtung ist vorher an die nächste Folge der erwähnten Eigentümlichkeit zu erinnern, daß nämlich in England durch dieselbe die

14 Hier bricht der Abdruck in der *Allgemeinen preußischen Staatszeitung* ab. Die angekündigte Fortsetzung ist nicht erschienen. Der restliche Text folgt W.

monarchische Gewalt und die Regierungsgewalt sehr voneinander verschieden sind. Der monarchischen Gewalt kommen die hauptsächlichsten Zweige der höchsten Staatsmacht zu, vornehmlich diejenigen, welche die Beziehung zu anderen Staaten betreffen, die Macht, Krieg und Frieden zu beschließen, die Disposition über die Armee, die Ernennung der Minister – doch ist es Etikette geworden, daß der Monarch direkt nur den Präsidenten des Ministerialkonseils ernennt und dieser das übrige Kabinett zusammensetzt –, die Ernennung der Armeebefehlshaber und Offiziere, der Gesandten usf. Indem nun dem Parlament die souveräne Beschließung des Budgets (mit Einschluß selbst der Summe für die Sustentation des Königs und seiner Familie), d. i. des Gesamtumfangs der Mittel, Krieg und Frieden zu machen, eine Armee, Gesandte usf. zu haben, zusteht und ein Ministerium hiermit nur regieren, d. i. existieren kann, insofern es sich den Ansichten und dem Willen des Parlaments anschließt, so ist der Anteil des Monarchen an der Regierungsgewalt mehr illusorisch als reell, und die Substanz derselben befindet sich im Parlamente. Bekanntlich hat *Sieyes*, der den großen Ruf tiefer Einsichten in die Organisation freier Verfassungen hatte, in seinem Plane, den er endlich bei dem Übergang der Direktorialverfassung in die konsularische aus seinem Portefeuille hervorziehen konnte, damit nun Frankreich in den Genuß dieses Resultates der Erfahrung und des gründlichen Nachdenkens gesetzt werde, einen Chef an die Spitze des Staats gestellt, dem der Pomp der Repräsentation nach außen und die Ernennung des obersten Staatsrats und der verantwortlichen Minister wie der weiteren untergeordneten Beamten zustände, so daß die oberste Regierungsgewalt jenem Staatsrat anvertraut werden, der *Proclamateur-électeur* aber keinen Anteil an derselben haben sollte. Man kennt das soldatische Urteil Napoleons, der sich zum Herrn und Regenten gemacht fühlte, über dies Projekt eines solchen Chefs, in welchem er nur die Rolle eines *cochon à l'engrais de quelques millions* sah, welche zu übernehmen

sich kein Mann von einigem Talent und etwas Ehre geneigt finden werde. Es war in diesem Projekt übersehen (und hier wohl redlicherweise, was in anderen mit vollem Bewußtsein und vollständiger Absicht eingerichtet worden ist), daß die Ernennung der Personen des Ministeriums und der anderen Beamten der ausübenden Gewalt für sich etwas Formelles und Ohnmächtiges ist und der Sache nach dahin fällt, wo effektiv sich die Regierungsgewalt befindet. Diese sehen wir in England im Parlamente; wenn in den mannigfaltigen monarchischen Konstitutionen, deren Erschaffung wir erlebt haben, die formelle Scheidung der Regierungsgewalt als der ausübenden von einer *nur* gesetzgebenden und richterlichen Gewalt ausgesprochen und jene sogar mit Pomp und Auszeichnung herausgestellt ist, so ist immer die Besetzung des Ministeriums das Zentrum der Kontestation und des Kampfes – des der Krone unbedingt zugeschriebenen Rechtes dieser Besetzung ungeachtet – geworden, und die sogenannte nur gesetzgebende Gewalt hat den Sieg davongetragen; so ist auch unter der neuesten Verfassung Frankreichs in den täglichen politischen und anderen Anfragen und Kontestationen die Tendenz nicht zu verkennen, das Ministerium zu nötigen, das Hauptquartier der Regierung[15] in die Deputiertenkammer zu verlegen, wo jenes selbst dahin gebracht worden ist, sich mit seinen Unterbeamten in öffentliche Kontestationen einlassen zu müssen.

Eine Beziehung auf die im Parlament liegende Regierungsgewalt hat zunächst das, was die Gegner der Reformbill zugunsten der Burgflecken, durch deren Besitz viele Parlamentssitze von einzelnen Individuen oder Familien abhängen, anführen, daß nämlich vermittels dieses Umstandes die ausgezeichnetsten Staatsmänner Englands den Weg in das Parlament und von da in das Ministerium gefunden haben. Es wird wohl geschehen, daß ein ausgezeichnetes

15 Ms statt »so ist, ... der Regierung«: »so hat sich die Regierung bald genötigt gesehen, ihr Hauptquartier«

gründliches Talent oft eher der Privatfreundschaft bekannt wird und in dem Fall ist, nur durch individuelle Großsinnigkeit zu dem ihm gebührenden Platz gelangen zu können, den es bei mangelndem Vermögen und Familienzusammenhang von der Masse der Bürger einer Stadt oder Grafschaft sonst vielleicht nicht erreichen würde. Aber dergleichen Beispiele können dem Reiche der Zufälligkeiten zugeschrieben werden, wo sich einer Wahrscheinlichkeit leicht eine andere, einem möglichen Nachteil ein möglicher Vorteil entgegenstellen läßt. – Verwandt damit ist eine andere angebliche Folge von größerer Wichtigkeit, auf welche der Herzog von Wellington aufmerksam machte, der zwar nicht das Ansehen eines Redners hat, weil ihm die wohlfließende, stundenlang fort unterhaltende und an Selbstostentation so reiche Geschwätzigkeit abgeht, durch welche viele Parlamentsglieder zu so großem Rufe der Beredsamkeit gelangt sind, dessen Vorträge aber trotz des Abgerissenen der Sätze, was ihnen zum Vorwurf gemacht wird, eines Gehalts und das Wesen der Sache treffender Gesichtspunkte nicht ermangeln. Er äußert nämlich die Besorgnis, daß an die Stelle derjenigen Männer, denen jetzt im Parlamente die Besorgung des öffentlichen Interesses anvertraut sei, ganz andere treten werden, und fragt ein andermal, ob denn die Krämer, aus welchen, wie früher angegeben, nach seiner Ansicht infolge der neuen Bill die größere Masse der Wähler bestehen werde, die Leute seien, welche die Mitglieder für den großen Rat der Nation wählen sollen, der über die einheimischen und auswärtigen Angelegenheiten, über die Interessen des Ackerbaus, der Kolonien und Fabriken zu entscheiden hat. – Der Herzog spricht aus der Anschauung des englischen Parlaments, in welchem über der Masse unfähiger und unwissender, mit dem Firnis der gewöhnlichen Vorurteile und aus der Konversation geschöpfter Bildung, oft nicht einmal hiermit versehener Mitglieder eine Anzahl talentvoller, sich der politischen Tätigkeit und dem Staatsinteresse gänzlich widmender Männer steht. Auch dem größeren Teile

von diesen ist ein Sitz im Parlament gesichert, teils durch ihren eigenen Reichtum und den Einfluß, den sie selbst oder ihre Familie in einem Burgflecken, Stadt oder Grafschaft besitzen, teils durch den Einfluß des Ministeriums und dann ihrer Parteifreunde.

An diese Klasse schließt sich eine Menge Männer an, welche die politische Tätigkeit zum Geschäft ihres Lebens machen, sei es, daß sie dies aus Liebhaberei tun und von unabhängigem Vermögen sind oder daß sie öffentliche Stellen bekleiden und diese durch die Konnexion mit parlamentarischem Einfluß erlangt haben; aber auch wenn sie dieselben sonst erhalten haben, können sie sowohl nach ihrer amtlichen Stellung als nach dem allgemeinen inneren Beruf es nicht unterlassen, sich an die politische Klasse und eine Partei derselben anzuschließen. Wo der Staatsdienst nicht an sonstige Bedingungen, z. B. gemachter wissenschaftlicher Studien, Staatsprüfungen, praktischer Vorbereitungskurse u. dgl., geknüpft ist, muß das Individuum sich jener Klasse einverleiben; es hat in ihr eine Wichtigkeit sich zu verschaffen, ist durch ihren Einfluß getragen, wie umgekehrt der seinige derselben zugeschlagen wird. Seltene Anomalien sind von dieser Konnexion isolierte Individuen, wie z. B. *Hunt*, die in das Parlament kommen, darin aber nicht unterlassen, eine seltsame Figur zu machen.

Ein Hauptelement der Macht dieses Zusammenhangs – dessen sonstige Bande, Familienkonnexionen, Politisieren und Reden bei Gastmahlen usf., der unendliche, nach allen Teilen der Erde sich erstreckende politische Briefwechsel, auch das gemeinsame Herumtreiben auf Landsitzen, Pferderennen, Fuchsjagden usf., zwar nicht gestört werden –, die Disposition nämlich über eine Menge von Parlamentssitzen, erleidet allerdings durch die Reformbill eine bedeutende Modifikation, welche wohl die vom Herzog berührte Wirkung haben mag, daß viele andere Individuen an die Stelle solcher treten, die zu dem gegenwärtigen Kreise der sich dem Interesse der Staatsregierung Widmenden gehören, aber

die auch den Erfolg nach sich zu ziehen geeignet ist, daß die Gleichförmigkeit von Maximen und Rücksichten, die in jener Klasse vorhanden sind und den Verstand des Parlaments ausmachen, eine Störung erfährt. Zwar scheint es nicht, daß z. B. Hunt, sosehr er isoliert steht, über die gewöhnlichen Kategorien von Druck des Volks durch die Auflagen, Sinekuren usf. hinausginge, aber der Weg in das Parlament mag durch die Reform für Ideen offen werden, die den Interessen jener Klasse entgegen, daher auch noch nicht in ihre Köpfe gekommen sind, – Ideen, welche die Grundlagen einer reellen Freiheit ausmachen und die oben berührten Verhältnisse von Kircheneigentum, Kirchenorganisation, geistlichen Pflichten, dann die gutsherrlichen und die sonstigen aus dem Lehensverhältnisse stammenden bizarren Rechte und Beschränkungen des Eigentums und andere Massen des Chaos der englischen Gesetze betreffen, – Ideen, die in Frankreich mit vielen weiteren Abstraktionen vermengt und mit den bekannten Gewalttätigkeiten verbunden, unvermischter in Deutschland längst zu festen Prinzipien der inneren Überzeugung und der öffentlichen Meinung geworden sind und die wirkliche, ruhige, allmähliche, gesetzliche Umbildung jener Rechtsverhältnisse bewirkt haben, so daß man hier mit den Institutionen der reellen Freiheit schon weit fortgeschritten, mit den wesentlichsten bereits fertig und in ihrem Genusse ist, während die Regierungsgewalt des Parlaments kaum noch ernstlich daran erinnert worden ist und England von den dringenden Forderungen jener Grundsätze und von einer verlangten raschen Verwirklichung derselben in der Tat die größten Erschütterungen seines gesellschaftlichen und des Staatsverbandes zu fürchten hätte. So enorm innerhalb Englands der Kontrast von ungeheurem Reichtum und von ganz ratloser Armut ist, so groß und leicht noch größer ist der, welcher zwischen den Privilegien seiner Aristokratie und überhaupt den Institutionen seines positiven Rechts einerseits und andererseits den Rechtsverhältnissen und Gesetzen, wie sie sich in den zivilisierteren

Staaten des Kontinents umgestaltet haben, und den Grundsätzen stattfindet, die, insofern sie auf die allgemeine Vernunft gegründet sind, auch dem englischen Verstand nicht, wie bisher, so immer fremd bleiben können. – Die *novi homines*, von denen der Herzog von Wellington besorgt, daß sie sich an den Platz bisheriger Staatsmänner eindrängen werden, mögen zugleich an diesen Grundsätzen für den Ehrgeiz und die Erlangung von Popularität die stärkste Stütze finden. Weil es in England nicht der Fall sein kann, daß diese Grundsätze von der Regierungsgewalt, die bis jetzt in den Händen jener privilegierten Klasse ist, aufgenommen und von ihr aus verwirklicht werden, so würden die Männer derselben nur als Opposition gegen die Regierung, gegen die bestehende Ordnung der Dinge und die Grundsätze selbst nicht in ihrer konkreten praktischen Wahrheit und Anwendung wie in Deutschland, sondern in der gefährlichen Gestalt der französischen Abstraktion eintreten müssen. Der Gegensatz der *hommes d'état* und der *hommes à principes*, der in Frankreich zu Anfang der Revolution gleich ganz schroff eintrat und in England noch keinen Fuß gefaßt hat, mag wohl durch die Eröffnung eines breiteren Wegs für Parlamentssitze eingeleitet sein; die neue Klasse kann um so leichter Fuß fassen, da die Prinzipien selbst als solche von einfacher Natur sind, deswegen sogar von der Unwissenheit schnell aufgefaßt und mit einiger Leichtigkeit des Talents (weil sie um ihrer Allgemeinheit willen ohnehin die Prätention haben, für alles auszureichen) sowie mit einiger Energie des Charakters und des Ehrgeizes für eine erforderliche, alles angreifende Beredsamkeit ausreichen und auf die Vernunft der zugleich ebenso hierin unerfahrenen Menge eine blendende Wirkung ausüben, wogegen die Kenntnis, Erfahrung und Geschäftsroutine der *hommes d'état* nicht so leicht sich anschaffen lassen, welche für die Anwendung und Einführung der vernünftigen Grundsätze in das wirkliche Leben gleich notwendig sind.

Durch ein solches neues Element würde aber nicht nur diejenige Klasse gestört, deren Zusammenhang die Staatsgeschäfte in Händen hat, sondern es ist die Regierungsgewalt, die aus ihrem Gleise gerückt werden könnte. Sie liegt, wie bemerkt worden, in dem Parlament; sosehr es in Parteien unterschieden ist und mit so großer Heftigkeit diese einander gegenübertreten, sowenig sind sie Faktionen; sie stehen innerhalb desselben allgemeinen Interesses, und ein Ministerwechsel hat bisher mehr nach außen, in Rücksicht auf Krieg und Frieden, als nach innen bedeutende Folgen gehabt. Das monarchische Prinzip hat dagegen in England nicht mehr viel zu verlieren. Der Abgang des Wellingtonschen Ministeriums ist bekanntlich durch die Minorität veranlaßt worden, in der es sich über die vorzunehmende Regulierung der Zivilliste des Königs befand, – eine Veranlassung, die von dem besonderen Interesse ist, daß sie eines der wenigen Elemente betraf, die noch von dem monarchischen Prinzip in England übrig sind. Der Rest der Domänengüter, die jedoch den Charakter von Familiengut, von Privateigentum der königlichen Familie ebensogut hatten als die Güter der herzoglichen, gräflichen, freiherrlichen usf. Familien in England, war im vorigen Jahrhundert an die Schatzkammer überlassen und zur Entschädigung eine dem Ertrag entsprechende, unter dem übrigen jährlich vom Unterhause zu verwilligenden Budget mitbegriffene Summe festgesetzt worden. Dies Domänengut, der schmale Rest des früheren großen Vermögens der Krone, das durch Verschwendungen, vornehmlich durch das Bedürfnis, in bürgerlichen Kriegen Truppen und den Beistand von Baronen zu erkaufen, so sehr geschwächt worden war, hatte eine Ausscheidung von dem, was Familiengut bleiben, und dem, was für allgemeine Staatszwecke verwendet werden sollte, nicht erfahren. Wenn nun die Qualität von Familien- und Privateigentum, die einem Teile jenes Vermögensrestes zukam, wenigstens der Form nach durch seine Verwandlung aus Grundeigentum in eine in das jährliche parlamentarische

Budget eingeschlossene Verabfindungssumme bereits alteriert worden war, so blieb doch noch eine Gestalt monarchischer, obgleich dem Ministerialkonseil unterworfener Einwirkung auf diesen geringen Teil der jährlichen großbritannischen Staatsausgabe. Durch die neuerlich von dem Parlament verfügte Ausscheidung eines Teils, der zur Disposition des Königs für sich und seine Familie gestellt ist, und der Anheimgebung des anderen schon bisher auf Staatszwecke verwendeten an die parlamentarische Verfügung wird auch dieses Überbleibsel königlich-monarchischer Disposition aufgehoben. Es läßt sich dabei nicht übersehen, daß die Majorität, welche gegen ein monarchisches Element bedeutend genug war, um das Wellingtonsche Ministerium zur Abdankung zu vermögen, bei der zweiten Lesung der Reformbill, welche gegen aristokratische Prärogativen gerichtet ist, bekanntlich nur von *einer* Stimme war.

Als charakteristisch für die Stellung des monarchischen Elements kann der, wie bei der katholischen Emanzipationsbill so auch in den Verhandlungen über die Reformbill, dem Ministerium gemachte Vorwurf angesehen werden, daß es nämlich die dieser Maßregel zuteil gewordene Zustimmung des Königs habe laut werden lassen. Es handelt sich hier nicht um die Ausübung einer monarchischen Machtvollkommenheit ⟨oder eines sogenannten Staatsstreichs⟩; was ungehörig gefunden wird, ist nur die Autorität oder der Einfluß, den die persönliche Ansicht des Königs ausüben könnte. Sosehr damit einerseits eine Delikatesse, bei der Verhandlung der Bill nicht in die Verlegenheit, dem Willen des Monarchen zu widersprechen, gesetzt werden zu wollen, geltend gemacht wird, so sehr liegt darin, daß das Parlament auch in betreff der Initiative, welche dem monarchischen Elemente, der Krone, zusteht, es nur mit einem von ihm abhängigen und ihm inkorporierten Ministerium und eigentlich nur mit den eignen Mitgliedern, da die Minister nur in dieser Qualität den Vorschlag zu einer Bill machen können, zu tun haben wolle, wie denn auch das dem Könige als drittem Zweig der

gesetzgebenden Macht zustehende Recht der Bestätigung oder Verwerfung einer von den beiden Häusern angenommenen Bill insofern mehr nur illusorisch wird, als das Kabinett wieder dasselbe dem Parlamente einverleibte Ministerium ist. Der Graf *Grey* hat auf jenen Vorwurf erklärt, daß in der Einbringung der Bill durch das Ministerium schon von selbst die königliche Einstimmung enthalten sei, aber den Tadel der ausdrücklichen Erzählung, daß sie die Zustimmung des Königs habe, nur dadurch abgewälzt, daß diese Erwähnung nicht von den Ministern, sondern von anderwärts ausgegangen sei.

Der eigentümliche Zwiespalt, welcher durch die neuen Männer in das Parlament gebracht werden könnte, würde daher nicht der Kampf sein, mit welchem jede der mehreren französischen Konstitutionen jedesmal darüber begann, ob die Regierungsgewalt dem Könige und seinem Ministerium, als welcher Seite sie ausdrücklich zugelegt war, wirklich zukommen sollte; in dem Zustande der englischen Staatsverwaltung ist längst entschieden, was in Frankreich einer entscheidenden authentischen Interpretation durch Insurrektionen und Gewalttaten des insurgierten Volkes immer erst bedurfte. Die Neuerung der Reformbill kann daher nur die effektive Regierungsgewalt treffen, welche im Parlament etabliert ist; diese erleidet nach dem bisherigen Zustand nur oberflächlich Schwankungen, die als Wechsel von Ministerien erscheinen, keinen wahrhaften Zwiespalt durch Prinzipien; ein neues Ministerium gehört derselben Klasse von Interessen und von Staatsmännern an, welcher das vorhergehende angehörte. ⟨Die nötige überwiegende Stärke, deren es als Partei bedarf, gewinnt es teils durch die Anzahl der Mitglieder, die für unabhängig gelten und die im ganzen sich auf die Seite jedes Ministeriums, im Gefühl, daß eine Regierung vorhanden sein muß, stellen, teils aber durch den Einfluß, den es auf die Besetzung einer Anzahl von Parlamentssitzen auszuüben vermag.⟩ Wenn nun auch das sogenannte Interesse des Ackerbaus erklärt zu haben scheint,

Staaten des Kontinents umgestaltet haben, und den Grundsätzen stattfindet, die, insofern sie auf die allgemeine Vernunft gegründet sind, auch dem englischen Verstand nicht, wie bisher, so immer fremd bleiben können. – Die *novi homines*, von denen der Herzog von Wellington besorgt, daß sie sich an den Platz bisheriger Staatsmänner eindrängen werden, mögen zugleich an diesen Grundsätzen für den Ehrgeiz und die Erlangung von Popularität die stärkste Stütze finden. Weil es in England nicht der Fall sein kann, daß diese Grundsätze von der Regierungsgewalt, die bis jetzt in den Händen jener privilegierten Klasse ist, aufgenommen und von ihr aus verwirklicht werden, so würden die Männer derselben nur als Opposition gegen die Regierung, gegen die bestehende Ordnung der Dinge und die Grundsätze selbst nicht in ihrer konkreten praktischen Wahrheit und Anwendung wie in Deutschland, sondern in der gefährlichen Gestalt der französischen Abstraktion eintreten müssen. Der Gegensatz der *hommes d'état* und der *hommes à principes*, der in Frankreich zu Anfang der Revolution gleich ganz schroff eintrat und in England noch keinen Fuß gefaßt hat, mag wohl durch die Eröffnung eines breiteren Wegs für Parlamentssitze eingeleitet sein; die neue Klasse kann um so leichter Fuß fassen, da die Prinzipien selbst als solche von einfacher Natur sind, deswegen sogar von der Unwissenheit schnell aufgefaßt und mit einiger Leichtigkeit des Talents (weil sie um ihrer Allgemeinheit willen ohnehin die Prätention haben, für alles auszureichen) sowie mit einiger Energie des Charakters und des Ehrgeizes für eine erforderliche, alles angreifende Beredsamkeit ausreichen und auf die Vernunft der zugleich ebenso hierin unerfahrenen Menge eine blendende Wirkung ausüben, wogegen die Kenntnis, Erfahrung und Geschäftsroutine der *hommes d'état* nicht so leicht sich anschaffen lassen, welche für die Anwendung und Einführung der vernünftigen Grundsätze in das wirkliche Leben gleich notwendig sind.

Durch ein solches neues Element würde aber nicht nur diejenige Klasse gestört, deren Zusammenhang die Staatsgeschäfte in Händen hat, sondern es ist die Regierungsgewalt, die aus ihrem Gleise gerückt werden könnte. Sie liegt, wie bemerkt worden, in dem Parlament; sosehr es in Parteien unterschieden ist und mit so großer Heftigkeit diese einander gegenübertreten, sowenig sind sie Faktionen; sie stehen innerhalb desselben allgemeinen Interesses, und ein Ministerwechsel hat bisher mehr nach außen, in Rücksicht auf Krieg und Frieden, als nach innen bedeutende Folgen gehabt. Das monarchische Prinzip hat dagegen in England nicht mehr viel zu verlieren. Der Abgang des Wellingtonschen Ministeriums ist bekanntlich durch die Minorität veranlaßt worden, in der es sich über die vorzunehmende Regulierung der Zivilliste des Königs befand, – eine Veranlassung, die von dem besonderen Interesse ist, daß sie eines der wenigen Elemente betraf, die noch von dem monarchischen Prinzip in England übrig sind. Der Rest der Domänengüter, die jedoch den Charakter von Familiengut, von Privateigentum der königlichen Familie ebensogut hatten als die Güter der herzoglichen, gräflichen, freiherrlichen usf. Familien in England, war im vorigen Jahrhundert an die Schatzkammer überlassen und zur Entschädigung eine dem Ertrag entsprechende, unter dem übrigen jährlich vom Unterhause zu verwilligenden Budget mitbegriffene Summe festgesetzt worden. Dies Domänengut, der schmale Rest des früheren großen Vermögens der Krone, das durch Verschwendungen, vornehmlich durch das Bedürfnis, in bürgerlichen Kriegen Truppen und den Beistand von Baronen zu erkaufen, so sehr geschwächt worden war, hatte eine Ausscheidung von dem, was Familiengut bleiben, und dem, was für allgemeine Staatszwecke verwendet werden sollte, nicht erfahren. Wenn nun die Qualität von Familien- und Privateigentum, die einem Teile jenes Vermögensrestes zukam, wenigstens der Form nach durch seine Verwandlung aus Grundeigentum in eine in das jährliche parlamentarische

bei der neu einzuführenden Wählart seine Rechnung zu finden, auch ein großer Teil der bisherigen Patronate für Parlamentssitze und der Kombinationen der Käuflichkeit derselben seinen Stand behält, so kann es doch nicht anders sein, als daß die bisher im Parlament herrschende Klasse, die jedem Ministerium ein fertiges Material für das bisherige System des gesellschaftlichen Zustandes darbietet, eine Modifikation durch Einführung neuer Menschen und heterogener Grundsätze erleide. Die Reformbill für sich beeinträchtigt die bisherige Basis dieses Systems, nämlich das Prinzip des nur positiven Rechts, das den Privilegien, sie mögen zu den Rechten der reellen Freiheit ein Verhältnis haben, welches sie wollten, ihren Besitzstand sichert. Wenn Ansprüche neuer Art, die sich bisher kaum in bewußtlosem Stammeln und mehr in der unbestimmten Furcht vor derselben als in wirklicher Forderung vernehmen ließen, im Parlamente zur Sprache gedeihen, so verändert die Opposition ihren Charakter; die Parteien erhalten ein anderes Objekt als nur die Besitznahme des Ministeriums.

Fassen wir diesen vom bisherigen verschiedenen Charakter einer Opposition in seinem Extreme, wie er in Frankreich erscheint, auf, so bezeichnet er sich am sprechendsten in der Verwunderung, die sich ⟨neuerlich dort⟩ in Frankreich bei jeder Ministerialveränderung darüber kund tut, daß die Individuen, welche aus der Opposition in das Ministerium übergehen, ungefähr nun nach denselben Maximen sich verhalten wie die verdrängten Vorgänger; man liest in französischen Oppositionsblättern naiv Klagen darüber, daß so viele ausgezeichnete Individuen, bei ihrem Durchgang durch Ministerialfunktionen der linken Seite, der sie früher angehörten, ungetreu geworden, zurückkehren, d. h. daß sie, wenn sie in abstracto vorher wohl zugegeben haben, daß eine Regierung sei, nun gelernt haben, was das Regieren wirklich ist, und daß dazu noch etwas Weiteres gehört als die Prinzipien. Diese bestehen daselbst bekanntlich in den allgemeinen Vorstellungen von der Freiheit, der Gleichheit,

dem Volke, dessen Souveränität usf. Die Staatsgesetzgebung ist für die Männer der Prinzipien im wesentlichen ungefähr mit den von *Lafayette* verfaßten, den früheren französischen Konstitutionen vorgesetzten *Droits de l'homme et du citoyen* erschöpft; eine weiter bestimmte Gesetzgebung, eine Organisation der Staatsgewalten und der Behörden der Administration, wie der Unterordnung des Volks unter diese öffentlichen Autoritäten, wird freilich als notwendig zugegeben und aufgestellt. Aber gegen die Betätigung der Institutionen, welche die öffentliche Ordnung und die wirkliche Freiheit ist, wird auf jene Allgemeinheiten zurückgekommen, durch welche, nach dem, was sie für die Freiheit fordern, das Grundgesetz in sich schon widersprechend ist. Gehorsam gegen die Gesetze wird als notwendig zugegeben, aber von den Behörden, d. i. von Individuen gefordert, erscheint er der Freiheit zuwider; die Befugnis, zu befehlen, der Unterschied dieser Befugnis, des Befehlens und Gehorchens überhaupt, ist gegen die Gleichheit; eine Menge von Menschen kann sich den Titel von Volk geben, und mit Recht, denn das Volk ist diese unbestimmte Menge; von ihm aber sind die Behörden und Beamten, überhaupt die der organisierten Staatsgewalt angehörigen Glieder unterschieden, und sie erscheinen damit in dem Unrecht, aus der Gleichheit herausgetreten zu sein und dem Volke gegenüberzustehen, das in dem unendlichen Vorteil ist, als der souveräne Wille anerkannt zu sein. Dies ist das Extrem von den Widersprüchen, in dessen Kreise eine Nation herumgeworfen wird, deren sich diese formellen Kategorien bemächtigt haben. Die Mitglieder des englischen Parlaments vom bisherigen Systeme und die Engländer überhaupt sind mehr von praktischem Staatssinne und haben eine Vorstellung von dem, was Regierung und Regieren ist, – wobei in dem Charakter ihrer Verfassung zugleich liegt, daß die Regierung in die besonderen Kreise des gesellschaftlichen Lebens, in die Administration der Grafschaften, Städte usf., in Kirchen- und Schulwesen, auch in andere gemeinsame

Angelegenheiten wie Straßenbau so gut wie gar nicht eingreift. Dieser freiere ⟨konkretere⟩ Zustand des bürgerlichen Lebens kann die Wahrscheinlichkeit vermehren, daß die formellen Prinzipien der Freiheit bei derjenigen Klasse, welche über der niederen, in England freilich höchst zahlreichen und für jenen Formalismus am meisten offenen Klasse steht, sobald den Eingang nicht finden werden, den die Gegner der Reformbill in drohender Nähe zeigen.
Sollte aber die Bill, mehr noch durch ihr Prinzip als durch ihre Dispositionen, den dem bisherigen System entgegengesetzten Grundsätzen den Weg in das Parlament, somit in den Mittelpunkt der Regierungsgewalt eröffnen, so daß sie mit größerer Bedeutung, als die bisherigen Radikalreformer zu gewinnen vermochten, daselbst auftreten könnten, so würde der Kampf um so gefährlicher zu werden drohen, als zwischen den Interessen der positiven Privilegien und den Forderungen der reelleren Freiheit keine mittlere höhere Macht, sie zurückzuhalten und zu vermitteln, stände, weil das monarchische Element hier ohne die Macht ist, durch welche ihm andere Staaten den Übergang aus der früheren, nur auf positives Recht gegründeten Gesetzgebung in eine auf die Grundsätze der reellen Freiheit basierte, und zwar einen von Erschütterung, Gewalttätigkeit und Raub rein gehaltenen Übergang verdanken konnten. Die andere Macht würde das Volk sein, und eine Opposition, die, auf einen dem Bestand des Parlaments bisher fremden Grund gebaut, im Parlamente der gegenüberstehenden Partei sich nicht gewachsen fühlte, würde verleitet werden können, im Volke ihre Stärke zu suchen und dann statt einer Reform eine Revolution herbeizuführen.[16]

16 vgl. auch *Zwei Entwürfe zur Reformbill-Schrift*, S. 553 ff., und *Notizen und Aphorismen* Nr. 30 ff., S. 567 f.

REZENSIONEN AUS DEN JAHRBÜCHERN FÜR WISSENSCHAFTLICHE KRITIK

Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt

Berlin 1826[1]

Erster Artikel

Bei dem Gegenstand, über welchen der höchstverehrte Herr Verfasser das Publikum mit seinen Untersuchungen hat beschenken wollen, drängt sich zunächst die Bemerkung auf, daß der Ruhm der *indischen Weisheit* zu den ältesten Traditionen in der Geschichte gehört. Wo von den Quellen der *Philosophie* die Rede ist, wird nicht nur auf den Orient überhaupt, sondern insbesondere auch namentlich auf Indien hingewiesen; die hohe Meinung von diesem Boden der Wissenschaft hat sich früh in bestimmtere Sagen, wie von einem Besuche, den *Pythagoras* auch dort gemacht habe, usf. gefaßt, und zu allen Zeiten ist von indischer Religion und Philosophie gesprochen und erzählt worden. Nur seit kurzem hat sich uns aber der Zugang zu den Quellen eröffnet, und mit jedem Fortschritte, der in dieser Kenntnis gemacht wird, zeigt sich alles Frühere teils unbedeutend, teils schief und unbrauchbar. So eine alte Welt Indien nach der allgemeinen Bekanntschaft der Europäer mit diesem Lande ist, so ist es eine eben erst entdeckte neue Welt für uns nach seiner Literatur, seinen Wissenschaften und Künsten. Die erste Freude der Entdeckung dieser Schätze ließ es nicht zu, sie mit Ruhe und Maß anzunehmen: *William Jones*[2], dem wir es vornehmlich verdanken, sie uns aufgeschlossen zu haben, und andere ihm nach haben den Wert der Entdeckungen

1 in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1827, Nr. 7/8, 181/182, 183/184, 185/186, 187/188

2 Sir William Jones, 1746–1794, englischer Orientalist

besonders auch darein gesetzt, in ihnen teils die direkten Quellen, teils neue Beglaubigungen für die alten welthistorischen Traditionen, die sich auf Asien beziehen, sowie für die weiter westlichen Sagen und Mythologien aufgefunden zu haben. Die Bekanntwerdung aber mit Originalien selbst, auch die Aufdeckung ausdrücklichen weitläufigen Betrugs, den Kapitän *Wilford*[3] seinem Eifer, mosaischen Erzählungen und europäischen Vorstellungen und Kenntnissen und Aufschlüssen über die asiatische Geschichte usf. in der indischen Literatur nachzuspüren, durch gefällige Brahmanen* spielen ließ, hat darauf geführt, sich vor allem an die *Originalien* und an das Studium der *Eigentümlichkeit indischer Ansichten* und Vorstellungen zu halten.

Es ist von selbst klar, daß unsere Kenntnisse nur durch solche Richtung wahrhaftig gefördert werden. In diesem Sinne

* Der Pandit, welchem Wilford auch ausdrücklich aufzugeben die Unvorsichtigkeit hatte, über Geschichten, die er demselben aus mosaischen, griechischen und anderen Grundlagen erzählte, Nachforschungen anzustellen, fand gefällig alles, was der Kapitän wünschte, in den Werken, welche ihm dieser mit großen Kosten lieferte. Als derselbe die Falschheit der gemachten Auszüge zu entdecken anfing, verfälschte der Pandit die Manuskripte auf das frechste, um sich herauszuziehen, setzte sich in die heftigsten Paroxysmen der Wut, rief die Rache des Himmels mit den horribelsten, furchtbarsten Verwünschungen auf sich und seine Kinder herab, wenn die Auszüge nicht treu seien. Er brachte *zehn Brahmanen* herbei, die ihn nicht etwa nur zu verteidigen, sondern bei allem, was das Heiligste in ihrer Religion ist, auf die Richtigkeit der Auszüge zu schwören bereit waren. »Nachdem ich ihnen einen strengen Verweis über diese Prostitution ihres priesterlichen Charakters gegeben, gestattete ich es nicht, daß sie dazu fortgingen« (Wilfords eigene Erzählung in *Asiatic Researches*, T. VIII, p. 251). – Von Werken, welche die Früchte der mühsamen, ehrenvollsten Anstrengungen sind, wie z. B. [Marie Elisabeth] de Poliers Werk *Mythologie des Indous* [2 Bde., Paris 1809], werden wir nun (es ist erst 1809 erschienen) Bedenken tragen, Gebrauch zu machen, da es auf Diktaten und mündlichen Angaben von Brahmanen beruht, vollends da wir von Colebrooke[4] wissen, welchen Verfälschungen und beliebigen Überarbeitungen und Einschaltungen selbst Werke wie astronomische, die überdem ihres Altertums und der Autorität ihrer Verfasser wegen in hoher Verehrung stehen, ausgesetzt gewesen sind und immer sind.

3 Francis Wilford, ?–1822, englischer Orientalist

4 Henry Thomas Colebrooke, 1765–1837, Hauptbegründer der Indologie

hat Herr von Humboldt die berühmte Episode des *Mahabharata* behandelt und unsere Einsicht in die indische Vorstellungsweise von den höchsten Interessen des Geistes wesentlich bereichert. Wirkliche Belehrungen können nur hervorgehen aus der in der vorliegenden Abhandlung ausgezeichneten, seltenen Vereinigung von gründlicher Kenntnis der Originalsprache, von vertrauter Bekanntschaft mit der Philosophie und von besonnener Zurückhaltung, über den strikten Sinn des Originals nicht hinauszugehen, nichts anderes und nicht mehr zu sehen, als genau darin ausgedrückt ist. In dem Vorhererwähnten ist unsere vollkommene Beistimmung zu der Erinnerung des Herrn Verfassers enthalten, welche derselbe in einer Vorbemerkung macht, daß es »schwerlich« (wir dürfen dies zurückhaltende »schwerlich« wohl dreist in »gar nicht« verwandeln) »ein anderes Mittel gibt, die mannigfaltigen Dunkelheiten aufzuklären, welche noch in der indischen Mythologie und Philosophie übrigbleiben, als jedes der Werke, die man als Hauptquellen derselben ansehen kann, einzeln zu exzerpieren und erst vollständig für sich abzuhandeln, ehe man Vergleichungen mit anderen anstellt«. Nur eine solche Arbeit würde eine Grundlage abgeben, alle indischen philosophischen und mythologischen Systeme ohne Gefahr der *Verwirrung* miteinander vergleichen zu können. – Man braucht nur den Versuch gemacht zu haben, auch aus neueren Schriftstellern, welche Quellen vor sich gehabt über indische Religion, Kosmogonie, Theogonie, Mythologie usf., sich zu unterrichten, so wird man bald die Erfahrung machen, daß, wenn man aus einem solchen Schriftsteller eine bestimmte Kenntnis der Grundzüge indischer Religion erworben zu haben meint und nun an einen anderen geht, man sich hier unter ganz anderen Namen, Vorstellungen, Geschichten usf. befindet. Das hierdurch geschöpfte Mißtrauen muß sich in die Einsicht auflösen, daß man überall nur partikuläre Darstellungen vor sich gehabt und nichts weniger als eine Kenntnis von *allgemeiner* indischer Lehre gewonnen hat. In so vielen

deutschen Schriften, in welchen indische Religion und Philosophie ausdrücklich oder gelegentlich dargestellt ist, wie auch in den vielen Geschichten der Philosophie, wo sie ebenfalls aufgeführt zu werden pflegt, findet man eine aus irgendeinem Schriftsteller geschöpfte partikuläre Gestalt für indische Religion und Philosophie *überhaupt* ausgegeben.

Aber das vorliegende Gedicht scheint insbesondere geeignet zu sein, uns eine bestimmte Vorstellung von dem Allgemeinsten und Höchsten der indischen Religion gewähren zu können. Es hat als Episode ausdrücklich eine doktrinelle Bestimmung und ist damit freier von der wilden, enormen Phantasterei, die in der indischen Poesie herrscht, wenn sie erzählend ist und uns Begebenheiten und Taten von Heroen und Göttern, von Entstehung der Welt usf. schildert. Es ist zwar nötig, auch in diesem Gedichte vieles zu ertragen und abzuziehen, um sich das Interessante herausheben zu können. – Der große Generalgouverneur von Indien, Warren Hastings, dem wir vornehmlich die erste Bekanntschaft mit dem Ganzen dieses Gedichts durch die Aufmunterung verdanken, für welche der erste Übersetzer desselben, Wilkins[5], sich demselben verpflichtet erkennt, sagt in dem Vorworte, das jener Übersetzung vorangeht, daß man, um das Verdienst einer solchen Produktion zu schätzen, alle aus der europäischen alten oder modernen Literatur geschöpften Regeln, alle Beziehungen auf solche Empfindungen oder Sitten, welche in unserem Denken und Handeln die eigentümlichen Grundsätze sind, und ebenso alle Appellationen an unsere geoffenbarten Religionslehren und moralischen Pflichten gänzlich ausschließen müsse. Dann fügt er weiter hinzu, jeder Leser müsse zum voraus die Eigenschaften von *Dunkelheit, Absurdität, barbarischen Gebräuchen und einer verdorbenen Moralität zugegeben* haben. Wo denn das Gegenteil zum Vorschein komme, habe er es nun als reinen Gewinn zu betrachten und es ihm als ein Verdienst zuzu-

5 Charles Wilkins, 1749–1836, englischer Orientalist

gestehen, das im Verhältnis mit der entgegengesetzten Erwartung stehe. Ohne eine solche Nachsicht in Anspruch zu nehmen, hätte er es schwerlich wagen dürfen, dieses Gedicht zur Herausgabe zu empfehlen. Herr von Humboldt hat uns durch die mühsame und sinnige Zusammenstellung der Grundgedanken, die in den achtzehn Gesängen des Werks ohne Ordnung enthalten sind, die Mühe jenes Abziehens erleichtert oder erspart; solcher Auszug enthebt uns insbesondere auch der Ermüdung, welche die tädiösen Wiederholungen der indischen Poesie hervorbringen.

Dieses Gedicht, eine *Unterredung des Krischna (Bhagavad* ist, wie W. Hastings die ungelehrten Leser belehrt und wofür auch ich ihm Dank weiß, einer der Namen Krischnas), hat in Indien den Ruhm, das Allgemeinste der indischen Religion vorzutragen. Herr *A. W. v. Schlegel* in der Vorrede zu seiner Ausgabe [1823] (S. VIII) desselben bezeichnet es als »carmen philosophicum, quo vix aliud ullum sapientiae et sanctitatis laude per totam Indiam celebratius exstat«. Dasselbe bezeugt *Wilkins* in der Vorrede zu seiner Übersetzung; er sagt, die Brahmanen sehen es dafür an, daß es alle großen Mysterien ihrer Religion enthalte. – Es ist dieser Gesichtspunkt, auf welchen die folgenden Bemerkungen gerichtet sein sollen. Die vorliegende Abhandlung, welche die Veranlassung dazu ist, indem sie uns die Grundlehren so bestimmt zusammenstellt, führt von selbst auf solche Betrachtung und gewährt die Leichtigkeit, dabei nur ihrer Anleitung folgen zu dürfen.

Ich führe zunächst die *Situation* des Gedichtes an, weil sie sogleich charakteristisch genug ist. Der Held Ardschuna, im Kriege mit seinen Verwandten, an der Spitze seines Heeres, den Gott Krischna zu seinem Wagenlenker, vor sich die zur Schlacht aufmarschierte feindliche Armee, und indem schon die Schlachtmusik der Hörner, Muscheln, Trompeten, Pauken usf. vom Himmel zur Erde fürchterlich widerhallt, schon Geschosse fliegen, gerät in zaghaften Kleinmut, läßt Bogen und Pfeile fallen und fragt Krischna um Rat; das

Gespräch, das hierdurch veranlaßt wird, gibt ein vollständiges philosophisches System in achtzehn Gesängen, welche die beiden Übersetzer »Lektionen« benennen und die das *Bhagavad-Gita* heißen. – Solche Situation widerspricht freilich allen Vorstellungen, die wir Europäer vom Kriegführen und dem Augenblicke haben, wo zwei große Armeen schlagfertig einander gegenübergetreten sind, sowie allen unseren Forderungen an eine poetische Komposition, auch unseren Gewohnheiten, auf die Studierstube oder sonstwohin, gewiß wenigstens nicht in den Mund des Generals und seines Wagenlenkers in solcher Entscheidungsstunde die Meditation und Darstellung eines vollständigen philosophischen Systems zu versetzen. – Dieser äußere Eingang bereitet uns darauf vor, daß wir auch über das Innere, die Religion und Moralität, ganz andere als uns gewöhnliche Vorstellungen zu erwarten haben.

Die großen Interessen unseres Geistes können im allgemeinen unter die zwei Gesichtspunkte des *Theoretischen* und *Praktischen* gebracht werden, deren jenes das *Erkennen*, dieses das *Handeln* betrifft. Nach diesen beiden Bestimmungen ordnet der philosophische Sinn des Herrn Verfassers die Lehren des Werks zusammen. Nach der Veranlassung der Unterredung wird das *praktische* Interesse zuerst betrachtet. Hier findet sich als Prinzip (S. 6) die Notwendigkeit des *Verzichtens* auf die *Früchte* der Handlungen, auf alle Rücksicht des *Erfolgs* ausgesprochen. Nie, sagt Krischna, sei die Würdigung des Werts des Handelns in die Früchte gesetzt; dieser *Gleichmut* bezeichnet, wie der höchstverehrte Herr Verfasser mit Recht sagt, »unleugbar philosophisch eine an das Erhabene grenzende Seelenstimmung«. Wir können darin die moralische Forderung, das Gute nur um seiner selbst, die Pflicht nur um der Pflicht willen zu tun, erkennen. Aber daß die Forderung solcher Gleichgültigkeit gegen den Erfolg zugleich eine große poetische Wirkung hervorbringe (ebendaselbst), dagegen etwa können sich Zweifel erheben, wenn man für poetische Charaktere mehr eine konkrete

Individualität, die Richtung ihrer ganzen Intensität auf ihre Zwecke und deren Verwirklichung zu fordern und nur in dieser Einigkeit ihrer Willenskraft mit den Interessen, welche sie behaupten, poetische Lebendigkeit und damit große poetische Wirkung zu sehen geneigt sein möchte.

Außer diesem großen moralischen Sinne entsteht für das praktische Interesse aber sogleich das zweite Bedürfnis [zu wissen], welche Zwecke sich das Handeln zu setzen, welche Pflichten es zu vollbringen oder bei irgendeinem von der Willkür und den Umständen bestimmten Interesse zu respektieren habe. Auf diesen Gesichtspunkt erlaube ich mir episodischerweise die Aufmerksamkeit zu richten, weil jenes indische Prinzip gleich dem neuerer Moral für sich noch nicht weiter führt und aus ihm selbst keine sittlichen Pflichten hervorgehen können. Man kann solche Bestimmungen zunächst in der Veranlassung des ganzen Gedichts zu finden erwarten, und nur hierauf soll sich das Aufsuchen zunächst beschränken; weiterhin ist das Verhältnis von Pflicht und Handeln überhaupt zur Joga-Lehre in Betracht zu ziehen. – Daß der Krieg des Ardschuna, den er gegen seine Verwandten unternommen, gerecht ist, haben wir etwa vorauszusetzen; es tritt nicht in den Kreis des Bhagavad-Gita ein, das Prinzip dieses Rechts näher zu erläutern. Der Zweifel aber, der den Ardschuna befällt im Augenblicke, wo die Schlacht beginnen soll, ist eben der Umstand, daß es seine und seines Heeres Verwandte sind, die er bekämpfen soll und die genau aufgezählt sind: Lehrer, Väter, Söhne, ingleichen Großväter, Oheime, Schwiegerväter, Neffen, Schwäger und Agnaten. – Ob nun dieser Zweifel eine *sittliche* Bestimmung, wie es uns zunächst scheinen muß, enthalte, dies muß von der Art des Werts abhängen, welcher von des Inders Ardschuna Sinne auf das Familienband gelegt wird. Für den moralischen Sinn der Europäer ist das Gefühl dieses Bandes das Sittliche selbst, so daß die Familienliebe als solche das Erschöpfende ist und das Sittliche allein darin besteht, daß alle damit zusammenhängenden Empfindungen

der Ehrfurcht, des Gehorsams, der Freundschaft usf. sowie die auf das Familienverhältnis sich beziehenden Handlungen und Pflichten jene Liebe zu ihrer Grundlage und zum für sich genügenden Ausgangspunkte haben. Allein es zeigt sich, daß es nicht diese moralische Empfindung ist, welche in dem Helden den Widerwillen, die Verwandten auf die Schlachtbank zu bringen, veranlaßt. Wir würden in Verbrechen verfallen, sagt er, wenn wir jene Räuber (Wilkins: Tyrannen) töteten; nicht so, daß das Töten derselben als Anverwandter (die Lehrer immer mit eingeschlossen) selbst das Verbrechen wäre, sondern das Verbrechen wäre eine *Folge*, diese nämlich, daß durch die Ausrottung der Geschlechter die *sacra gentilitia*, die einer Familie zur Pflicht gemachten und religiösen Handlungen zugrunde gingen. Wenn dies erfolgt, so wächst die Gottlosigkeit *durch den ganzen Stamm* (dies ist für uns etwas zu inkohärent, indem etliche Worte vorher die Ausrottung des Stammes angenommen war). Dadurch werden die *edlen* Frauen – von dem Stamme können nur die Männer, da nur sie sich in der Schlacht befinden, zunächst umkommen – verdorben, und es entsteht daraus die Warna-sankara, die Vermischung der Kasten (*the spurious brood*). Das Verschwinden aber des Kastenunterschiedes bringt die, welche an dem Untergange der Stämme schuld sind, und den Stamm selbst ins ewige Verderben (Schlegel: »*inferis* mancipant«, Wilkins: »provideth *Hell* for those« etc.), denn die Voreltern stürzen aus den Himmeln herab, weil sie der *Kuchen* und des *Wassers* fürder entbehren, – die Opfer nämlich nicht mehr erhalten, indem ihre Nachkommen die Reinheit des Stammes nicht bewahrt haben; Nachkommen, wird zugegeben, können die Voreltern immer noch haben, von denselben könnten sie also auch Opfer bekommen, allein diese Opfer würden ihnen ungedeihlich sein, weil sie von einer Bastardbrut gebracht wären, und so unterbleiben sie von selbst. Wie *Wilkins* angibt (in den Noten zu S. 32), werden die Kuchen nach Verordnung der *Wedas* den Manen bis in die dritte Generation gebracht, am Tage jedes

Neumonds, die Wasserlibation aber täglich.* Erhalten die Verstorbenen keine solchen Opfer, so sind sie zu dem Lose verurteilt, in unreinen Bestien wiedergeboren zu werden.

Was hieraus für das Interesse eines praktischen Prinzips hervorgeht, ist, wie wir sehen, daß zwar das Gefühl des Familienbandes als Grundlage erscheint, aber daß dessen Wert nicht als Familienliebe und hiermit nicht als moralische Bestimmung gehalten ist. Das Gefühl dieses Bandes haben auch die Tiere; im Menschen wird es zugleich geistig, aber sittlich nur, insofern es in seiner Reinheit erhalten oder vielmehr in seine Reinheit als Liebe ausgebildet und, wie vorhin bemerkt, diese Liebe als Grundlage festgehalten wird. Hier wird vielmehr der Wert auf die Verwandlung dieses Bandes in einen abergläubischen Zusammenhang gesetzt, in einen zugleich unmoralischen Glauben an die Abhängigkeit des Schicksals der Seele nach dem Tode von den Kuchen und Wassersprengungen der Verwandten, und zwar solcher, welche dem Kastenunterschied treu geblieben sind.

So haben wir uns auch nicht durch den ersten guten Anschein täuschen zu lassen, wenn wir in der Auseinandersetzung, die Ardschuna von seinen Zweifeln macht, sogleich auf Sätze stoßen, in denen wir die Religion ganz hochgestellt finden. Der schon oben angeführte Satz, nach der Schlegelschen Übersetzung (S. 132): »religione deleta per omnem stirpem gliscit impietas«, klingt nach unserem europäischen Sinne so im allgemeinen genommen sehr gut. Nach den gemachten Bemerkungen aber heißt *religio* Kuchenopfer und Wassersprengungen, und die *impietas* heißt teils das Unterbleiben von solchen Zeremonien, teils das Heiraten in niedrigere

* Das Ausführlichere über diese Totenopfer ist bei [Eduard] Gans, *Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* (I. Bd. S. 9 ff.) zu finden, wo überhaupt die Natur der indischen Ehe und des Familienbandes dargestellt wird; die Vaterschaft hat das Interesse, Kinder als Werkzeuge für die Abtragung der Schuld des Totenopfers an die Vorfahren zu erhalten (S. 247). Die ausschweifenden Weisen, zu diesem Behuf Kinder zu bekommen, werden S. 78 f. angeführt. Auch ist S. 90 angeführt, daß die oben mit den Verwandten aufgeführten Lehrer beim Mangel anderer Anverwandten als Erben eintreten.

Kasten, – ein Gehalt, vor dem wir weder religiöse noch moralische Achtung haben. – In der *Indischen Bibliothek*, Bd. II, Heft 2, bestimmt Herr von Humboldt das, was hier *impietas* lautet, näher zur Bedeutung von vernichtetem Rechte. – Der Dichter hat sich hierin noch nicht über den gemeinen indischen Aberglauben zu einer sittlichen, wahrhaft religiösen oder philosophischen Bestimmung erhoben.

Sehen wir nun, was Krischna auf die Bedenklichkeiten des Ardschuna erwidert. Das nächste ist, daß er noch diese Unlust zum Kampf Schwäche, eine unwürdige Feigheit nennt, aus der er sich ermannen solle. In Wilkins' Übersetzung liegt eine ausdrücklichere Erinnerung an die *Pflicht* (wie derselbe erläutert: des Soldaten gegenüber den allgemeinen moralischen Pflichten). Wenn die moralische Kollision auch nicht bestimmter durch den Ausdruck hervorgehoben ist, so ist sie [doch] vorhanden, und für die Auflösung ist jenes bloße Schmälen Krischnas nicht befriedigend; auch genügt es dem Ardschuna nicht, der vielmehr nur das schon Gesagte wiederholt und bei seinem Entschlusse, sich nicht zu schlagen, beharrt.

Nun fängt Krischna an, die höhere, alles überfliegende Metaphysik loszulegen, welche einerseits über das Handeln ganz hinaus zum reinen Anschauen oder Erkennen und damit in das Innerste des indischen Geistes übergeht, andererseits die höhere Kollision zwischen dieser Abstraktion und dem Praktischen und damit das Interesse herbeiführt, sich um die Art umzusehen, wie diese Kollision vermittelt und aufgelöst sei.

Das nächste jedoch, was Krischna entgegnet, führt nicht sogleich zu jener Höhe fort; der metaphysische Anfang führt zunächst nur auf gewöhnliche populäre Vorstellungen. Krischna sagt, daß Ardschuna zwar weise Reden führe, aber die Weisen betrauern weder die Toten noch die Lebendigen. »Weder *ich*, Krischna, bin jemals *nicht gewesen, noch du, noch alle* diese Könige der Sterblichen, noch ist es jemals in Zukunft, daß wir *nicht sein werden*. – Diese Leiber, welche

von der unveränderlichen, unzerstörbaren und unendlichen Seele belebt sind, werden hinfällig genannt; darum kämpfe, Ardschuna! – Wie kann der Mensch, der weiß, daß die Seele unsterblich ist, meinen, daß er sie töten lassen oder töten könne? Wie kannst du dazu kommen, sie zu beklagen? Wenn du aber auch glaubst, daß die Seele entstanden sei und sie wieder sterben werde, so kannst du auch so nicht um sie klagen; denn dem, was geboren, ist der Tod gewiß, und dem, was gestorben, die Geburt; über das Unvermeidliche mußt du daher dir keinen Kummer machen!« – Eine moralische Bestimmung, die wir suchen, ist hierin nicht wohl zu sehen. Es ist dasselbe, was wir sonst lesen: »Freund, es sind sterbliche Menschen, sterbliche Menschen, die du zu töten im Begriffe bist; die Seele aber wirst du nicht töten, denn sie kann nicht getötet werden.« Wir finden ohne Zweifel, daß, was zuviel beweist (aus dem Töten überhaupt wird in solcher Vorstellung nicht viel gemacht), gar nichts beweist.

Dann fährt Krischna fort: »Eingedenk der Pflichten deiner besonderen *Kaste* geziemt dir, nicht zu zagen; für einen *Kschatrija* gibt es nichts Höheres als Krieg.« Bei Schlegel heißt es dort: »*proprii officii memorem*« etc., und hier: »legitimo bello melius quidquam *militi* evenire nequit«, so auch in der Folge. Europäer, die dies lesen, nehmen es ohne Zweifel in dem Sinne der *Pflicht des Soldaten* als eines solchen; so haben diese Aufrufungen einen moralischen Sinn für sie, wenn sie sich nicht erinnern, daß in Indien Stand und Pflicht eines Soldaten nicht eine Sache für sich, sondern an die Kaste gebunden und beschränkt ist. Wilkins gibt in seiner Übersetzung die bestimmteren Ausdrücke »the duties of thy particular *tribe*« und »a soldier of the *Kshatree tribe* has no duty superior to fighting«. Die allgemeinen Ausdrücke *proprium officium* und *milites*, wie vorhin *religio* und *impietas*, versetzen uns zunächst nur in europäische Vorstellung, sie benehmen dem Inhalt seine Farbe, veranlassen es zu leicht, uns über die eigentümliche Bedeutung zu täuschen und die Sätze für etwas Besseres zu nehmen, als sie in der

Tat sagen. – In dem eben Angeführten liegt ebensowenig das, was wir Pflicht nennen, sittliche Bestimmung, sondern nur Naturbestimmung zugrunde. – Weiter hält Krischna dem Ardschuna noch die Schande vor, in die er sich bei Freund und Feind stürzen würde, – ein passendes, doch für sich formelles Motiv, indem es immer darauf ankommt, worein die Ehre und Schande gesetzt wird.

Aber Krischna setzt nun hinzu, daß dies, was er hier dem Ardschuna vorgehalten, nach der Sankhja-Weise gesprochen [sei], daß er nun aber nach der *Joga*-Weise sprechen werde. Hiermit eröffnet sich erst das ganz andere Feld indischer Betrachtungsweise. Die Zusammenstellung, die Erläuterungen und Aufschlüsse, welche uns über diese hervorstechendste Seite des Gedichts der höchstverehrte Herr Verfasser aus seinem tiefen Sinne und dem Schatze seiner Gelehrsamkeit gibt, sind von vorzüglichem Interesse. Der höhere Schwung oder vielmehr die erhabenste Tiefe, welche sich hier auftut, führt uns sogleich über den europäischen Gegensatz, mit welchem wir diese Darstellung eröffnet, *von dem Praktischen* und *Theoretischen* hinaus; das Handeln wird im Erkennen oder vielmehr in der *abstrakten Vertiefung* des Bewußtseins in sich absorbiert. Auch Religion und Philosophie fließen hier so ineinander, daß sie zunächst ununterscheidbar scheinen. So hat der Herr Verfasser gleich von Anfang den Inhalt des Gedichts, wie oben angegeben, ein vollständiges *philosophisches System* genannt. Es macht überhaupt in der Geschichte der Philosophie eine bedeutende Schwierigkeit und Verlegenheit aus, insbesondere in den älteren Perioden der Bildung eines Volkes, eine Grenze zwischen diesen Weisen des Bewußtseins, denen gemeinschaftlich das Höchste und darum Geistigste, nur im Gedanken seinen Wohnsitz Habende Gegenstand ist, zu bestimmen und eine Eigentümlichkeit auszufinden, vermöge deren solcher Inhalt nur der einen oder der anderen Region angehörte. Für die indische Bildung ist uns nun endlich eine solche Unterscheidung möglich geworden durch die auch von

dem Herrn Verfasser öfters angeführten Auszüge, welche Colebrooke aus eigentlich philosophischen Werken der Inder in den *Transactions of the Royal Asiatic Society,* Vol. I, dem europäischen Publikum gegeben hat und die zu den schätzenswertesten Bereicherungen gehören, welche unsere Kenntnis auf diesem Felde erhalten konnte.

Bei den philosophischen Systemen zeigt es sich gleichfalls, daß, wie hier im Gedicht, Sankhja-Lehre und Joga-Lehre eine Grundunterscheidung zwischen denselben ausmacht; obgleich Sankhja zunächst als eine allgemeinere Bestimmung (bei Colebrooke) erscheint, unter welche hiermit auch die Joga-Lehre befaßt wird, so ist doch die Unterscheidung des Inhalts vornehmlich an jene Verschiedenheit des Ausdrucks geknüpft. – Was zunächst Sankhja betrifft, so führe ich aus Colebrooke an, daß ein System der Philosophie so genannt werde, in welchem die Präzision des *Zählens* oder *Rechnens* in der Aufzählung seiner Prinzipien beobachtet werde; Sankhja heiße eine Zahl. In der Tat zeigen sich die philosophischen Systeme, mit denen er uns bekannt macht, vornehmlich als Aufzählungen von den Anzahlen der Gegenstände, Elemente, Kategorien usf., welche jedes System annimmt und welche so nacheinander vorgetragen, dann für sich näher erläutert und bestimmt werden. Das Wort, von welchem Sankhja herkomme, bedeute überhaupt Räsonieren oder Nachdenken (*reasoning or deliberation)*; wie denn auch Herr von Humboldt in den Bemerkungen, welche er über die Kritik des Herrn Langlois von der Schlegelschen Ausgabe und Übersetzung des Bhagavad-Gita in der *Indischen Bibliothek* gegeben, daselbst Bd. II, Heft 2, S. 236 die Sankhja-Lehre eben dahin bestimmt, daß in ihr das *räsonierende* und *philosophierende* Nachdenken rege sei.

Was vorhin in Rücksicht auf moralische Bestimmungen ausgehoben worden, zeigte sich als sehr unbedeutend, und wir würden dergleichen als populäre, ganz gewöhnliche Motive charakterisieren. Wenn nun das übrige das Interessantere ist, worin, wie Herr von Humboldt S. 32 heraushebt, in seinem

Vortrage Krischna sichtlich bei dem Joga stehenbleibt, so ist jedoch einerseits gleich zu bemerken, daß auf dem höchsten indischen Standpunkte, wie dies auch im Bhagavad-Gita in der 5. Lekt., 5. sl., ausgesprochen ist, dieser Unterschied verschwindet; beide Weisen haben *ein* Ziel und »Unam eandemque esse disciplinam rationalem (Sankhja-Schastra) et devotionem (Joga-Schastra) qui cernit, is vere cernit« (Schlegelsche Übersetzung). Andererseits kann erinnert werden, daß, sosehr in diesem letzten Ziel indische Religion und Philosophie übereinkommen, doch die Ausbildung dieses *einen* Zieles und wesentlich des Weges zu diesem Ziele, wie sie durch und für den Gedanken zustande gebracht worden, so zu dem Unterschied von der religiösen Gestalt gediehen ist, daß sie sehr wohl den Namen der Philosophie verdient. Vollends zeigt sich der Weg, den die Philosophie vorzeichnet, eigentümlich und würdig, wenn man ihn mit dem Wege vergleicht, welchen die indische Religion teils vorschreibt, teils, wenn sie selbst den höheren Schwung zu dem Joga-Sinne nimmt, noch gleichsam vermengungsweise zuläßt. So würde man der indischen Philosophie, welche Sankhja-Lehre ist, höchst unrecht tun, wenn man sich ein Urteil über sie und ihre Weise aus dem, was nach obigem in dem Bhagavad-Gita Sankhja-Lehre heißt und was über die gemeinen, populär-religiösen Vorstellungen nicht hinausgeht, machen würde.

Für eine kurze Bestimmung der Joga-Lehre können wir am zweckmäßigsten gleichfalls anführen, was Herr von Humboldt (*Indische Bibliothek*, a. a. O.) von ihr angibt, daß in ihr nämlich dasjenige *Nachdenken* (wenn es etwa noch so heißen kann) rege sei, welches ohne Räsonnement durch eine Vertiefung zur unmittelbaren Anschauung der Wahrheit, ja zur Vereinigung mit der Unwahrheit selbst gelangen will. Aus den Darstellungen des Herrn Verfassers dasjenige zu entnehmen, was sich in dieser Joga-Richtung für die Bestimmung von Gott sowie für das Verhältnis des Menschen zu Gott, ferner dann auch wieder für den Gesichtspunkt des

Handelns und der Sittlichkeit ergibt, soll der Gegenstand eines zweiten Artikels sein.

Zweiter Artikel

Nachdem in einem früheren Artikel diese gelehrte Arbeit des höchstverehrten Herrn Verfassers dazu benutzt worden, zu versuchen, das herauszuheben, was aus diesem berühmten Gedichte sich für die sittlichen Bestimmungen der Inder ergebe, so soll aus der Zusammenstellung und den Aufklärungen, welche uns diese höchst schätzbare Darstellung über die *religiöse Ansicht* dieses Volkes gewährt, der Vorteil gezogen werden, einige Grundbestimmungen zu derselben in Betracht zu ziehen und Rechenschaft über diese zu geben. Die Aufschlüsse, welche wir in den vorliegenden Vorlesungen erhalten, sind um so interessanter, als sie nicht irgendeine partikuläre Seite der unendlich vielgestalteten indischen Mythologie behandeln, sondern sich vornehmlich mit der *Joga-Lehre*, dem Innersten der Religion dieses Volkes, beschäftigen, worin ebensosehr die Natur seiner Religiosität als seines höchsten Begriffes von Gott enthalten ist. Diese Lehre ist die Grundvorstellung, welche durch das ganze Gedicht herrschend ist und geltend gemacht wird.

Sogleich ist zu bemerken, daß der Ausdruck *Joga-Lehre* nicht das Mißverständnis veranlassen darf, als ob Joga eine Wissenschaft, ein entwickeltes System sei. Es ist damit nur eine Lehre in dem Sinne gemeint, wie man etwa von der mystischen Lehre spricht, um einen Standpunkt zu bezeichnen, der, als Lehre betrachtet, nur etliche wenige Behauptungen und Versicherungen enthält und vornehmlich erbauend, zur geforderten Erhebung ermahnend und aufregend ist. Es ist dies mit ein Grund, warum, wie Herr von Humboldt S. 33 anführt, diese Lehre eine Geheimlehre ist; sie kann ihrer Natur nach nicht objektiv sein, denn sie hat keinen entwickelten, in den Boden des Beweisens eintretenden Inhalt. Die höchste Lehre in Indien, die *Wedas*, sind aber

dort auch äußerlich ein Geheimnis; die Brahmanen sind eigentlich im ausschließenden Besitz und Lesen dieser Bücher, das für die anderen *Kasten* nur etwas Toleriertes ist. Die großen Gedichte *Ramajana* und *Mahabharata* scheinen dagegen die Bestimmung zu haben, auch diesem aus dem Eigentume der Brahmanen ausgeschlossenen Teile der Nation die religiösen Kenntnisse zu gewähren, die derselbe freilich nur bis zu einem gewissen Grade und in dem Sinne zu benutzen fähig ist, um welchen sich die ganze Joga-Lehre dreht.

Herr von Humboldt führt ebendaselbst an, daß Colebrooke in seinen Auszügen aus den philosophischen Systemen der Inder (*Transactions of the Royal Asiatic Society*, Vol. I) von dem Werke Patandschalis (eines mythologisch erscheinenden Wesens), das die Joga-Lehre enthält, nur kurze Andeutungen gebe, so daß sich nicht beurteilen lasse, inwiefern das, was Krischna in der Bhagavad-Gita vorträgt, damit übereinstimme. Die *special topics*, deren Colebrooke erwähnt, auf welche sich die Meditation in der genannten Lehre ausdehne, mögen wohl Eigentümliches enthalten; allein es läßt sich nicht zweifeln, daß wenigstens die Natur dessen, was Joga heißt, und das letzte Ziel, welches sich darin vorgesetzt ist, der Hauptsache nach auf dieselbe Weise in beiden Darstellungen vorgestellt werde. Schon der Inhalt der vier Kapitel der Joga-Sutras des Patandschali, den jener sorgfältige Gelehrte angibt, sowie einige weitere Anführungen, die er daraus macht, lassen dies schließen, und wir werden auch die besonderen Gesichtspunkte, die der Gegenstand jener Kapitel sind, in dem Inhalte der Gita finden. Ich will sie kurz angeben. Das erste der Kapitel (*padu*), sagt Colebrooke, handelt von der Beschauung (*contemplation*), das zweite von den Mitteln, sie zu erlangen; das dritte von der Übung übernatürlicher Macht (*exercise of transcendent power, vibhuti*), das vierte von der Abstraktion oder geistigen Isolierung. Daß Colebrooke von den *special topics* der Patandschali-Lehre nichts Näheres anführt, während er von

den anderen Lehren sehr ausführliche und bestimmte Auszüge gibt, hat wohl seinen guten Grund; es ist nicht zu vermuten, vielmehr scheint es der Natur der Sache nach eher unmöglich, daß viele andere als uns fremdartige, wilde, abergläubische Dinge, die mit Wissenschaftlichkeit nichts zu tun haben, zu berichten gewesen wären. Auch die Sankhja selbst, welche wesentlich von der Patandschali-Lehre verschieden ist, kommt in ihrem letzten und einzigen Zwecke mit dieser überein und ist darin Joga-Lehre. Nur der Weg weicht voneinander ab, indem die Sankhja ausdrücklich durch die denkende Betrachtung der besonderen Gegenstände und der Kategorien der Natur wie des Geistes zu jenem Ziel fortzuschreiten anweist, die eigentliche Joga-Lehre des Patandschali dagegen ohne solche Vermittlung gewaltsam und auf einmal in diesen Mittelpunkt sich zu versetzen treibt. Ausdrücklich macht Colebrooke den Anfang der Exposition der Sankhja damit, zu sagen, daß der anerkannte Zweck aller Schulen, der theistischen (worunter die Patandschali-Lehre gehört), der atheistischen und mythologischen wie anderer philosophischer Systeme der Inder dieser ist, die Mittel zu lehren, durch welche ewige Seligkeit erlangt werden könne, nach dem Tode oder vor demselben.

Von den *Wedas* führt Colebrooke dabei nur eine Stelle in dieser Beziehung an; von der *Wedanta* (der Theologie der *Wedas* als ihr räsonierender Teil) sagt er, ihr ganzer Zweck sei, eine Erkenntnis zu lehren, durch welche die Befreiung von der Metempsychose erreicht werde, und dies als das große Ziel einzuschärfen, das durch die in jener Theologie angegebenen Mittel zu erlangen sei. Bestimmter gibt derselbe anderwärts (*Asiatic Researches* IX, p. 289) an, die Anhänger der *Wedas* glauben, daß die menschliche Seele nicht allein einer vollkommenen Einheit mit dem göttlichen Wesen fähig ist, was durch die Erkenntnis Gottes, wie sie von den *Wedas* gelehrt wird, erreicht werde, sondern sie haben auch angedeutet, daß durch dieses Mittel die beson-

dere Seele Gott werde, selbst bis zur wirklichen Erlangung der obersten Macht. Sogar in den Aphorismen von *Njaja*, der Philosophie des Gotama, von welcher Colebrooke im zweiten Aufsatze über die indische Philosophie (*Transactions of the Royal Asiatic Society*, Vol. I, P. 1) einen ausführlichen Auszug gibt – einer ziemlich trockenen formellen Logik, die der Gegenstand einer unendlichen Menge von Kommentarien in Indien geworden sei –, werde dieselbe Belohnung einer vollkommenen Kenntnis dieser philosophischen Wissenschaft verheißen. Wir dürfen daher mit Recht das, was Joga heißt, für den allgemeinen Mittelpunkt indischer Religion und Philosophie betrachten.

Was nun Joga ist, setzt der Herr Verfasser S. 33 sowohl etymologisch als in dem weiteren Sinne auseinander; auch in der *Indischen Bibliothek*, Bd. II., Heft 2, S. 248 ff., finden sich interessante Erörterungen sowohl von Herrn von Humboldt als auch von Herrn von Schlegel über die Schwierigkeit der Übersetzung eines solchen Worts. Joga wird also (S. 33) beschrieben als die beharrliche Richtung des Gemüts auf die *Gottheit*, wodurch es sich von allen anderen Gegenständen, selbst von *dem inneren Gedanken* zurückzieht, jede Bewegung und Körperverrichtung möglichst hemmt, sich allein und ausschließlich in das Wesen der Gottheit versenkt und sich mit demselben *zu verbinden strebt*. Herr von Humboldt übersetzt das Wort durch *Vertiefung*, indem die *Insichgekehrtheit* das auffallendste Merkmal des im Joga begriffenen Menschen bleibe und darin auch die eigene mystische Gemütsstimmung eines solchen liege; obgleich jede Übertragung eines aus ganz eigentümlicher Ansicht entspringenden Ausdrucks einer Sprache durch ein einzelnes Wort einer anderen mangelhaft bleibe. Letztere Bemerkung enthält wohl die Rechtfertigung des Herrn von Schlegel, der Joga vornehmlich mit *devotio* übersetzt, wie es auch Langlois und Wilkins mit *devotion* (*Indische Bibliothek*, a. a. O., S. 250) geben; sonst gebraucht Herr von Schlegel *applicatio, destinatio, exercitatio*, wo der Sinn etwa nicht so spezifisch

zu sein scheint. Der Herr von Schlegel macht daselbst jedoch den Übelstand bemerklich, daß dem Leser bei allen diesen verschiedenen Ausdrücken der ursprüngliche allgemeine Begriff dieses Wortes fehle, durch den man erst die einzelnen Anwendungen, jede in ihrer Eigentümlichkeit, wahrhaft fassen könne, in welche Bemerkungen Herr von Humboldt mit seiner vollen Kenntnis der Schwierigkeiten des Übersetzens und im tiefen Gefühle der Übersetzerleiden einstimmt. Es widerstreitet gewiß geradezu der Natur der Sache, die Forderung zu machen, daß ein Ausdruck der Sprache eines Volkes, das gegen die unsere eine eigentümliche Sinnesart und Bildung hat, wenn solcher Ausdruck nicht unmittelbar sinnliche Gegenstände wie Sonne, Meer, Baum, Rose usf., sondern einen geistigen Gehalt betrifft, mit einem Ausdruck unserer Sprache wiedergegeben werde, welcher jenem in seiner vollen Bestimmtheit entspreche. Ein Wort unserer Sprache gibt uns *unsere* bestimmte Vorstellung von solchem Gegenstande und eben damit nicht die des anderen Volkes, das nicht nur eine andere Sprache, sondern andere Vorstellungen hat. Indem der *Geist* das Gemeinsame aller Völker ist und wenn die Bildung desselben zugleich vorausgesetzt wird, so kann sich die Verschiedenheit nur um das Verhältnis eines Inhalts nach seiner *Gattung* und deren Bestimmungen, den *Arten*, drehen. In einer Sprache sind für viele, gewiß nicht für alle Bestimmtheiten etwa besondere Ausdrücke vorhanden, aber etwa nicht für das sie befassende allgemeine Subjekt, oder aber wohl für dieses, und zwar daß der Ausdruck entweder nur auf das Allgemeine eingeschränkt oder auch für den Sinn einer besonderen Art geläufig ist; – so enthält die *Zeit* zwar sowohl die erfüllte als die leere und die rechte Zeit; darum muß aber *tempus* doch oft durch »Umstände«, »die rechte Zeit« übersetzt werden. Was wir in den Wörterbüchern als verschiedene *Bedeutungen* eines Wortes angeführt finden, sind meistenteils Bestimmtheiten einer und derselben Grundlage. Wenn auch, wie Herr von Schlegel (*Indische Bibliothek*, Bd. II, Heft 2,

S. 257) sagt, die europäischen Völker in Absicht auf die Sprachen und auf Geschmack, gesellige und wissenschaftliche Bildung *eine* große Familie ausmachen, so geht die Verschiedenheit ihrer Sprachen dennoch zu der angegebenen Abweichung fort und macht an einem Übersetzer die Eigenschaften notwendig, welche allein der Schwierigkeit auf eine Weise abhelfen können, wie Herr von Schlegel es in den mannigfaltigsten Proben geleistet, gebildeten Takt und geistreiches Talent.

Herr von Humboldt bemerkt (ebenda S. 250) gegen die französische Übersetzung des Ausdrucks Joga mit *devotion* und die lateinische mit *devotio,* daß sie die Eigentümlichkeit der Joga nicht bezeichnen; in der Tat drücken sie nicht die allgemeine Bestimmung für sich und sie nur in einer Modifikation aus, die nicht im Joga enthalten ist. Der deutsche Ausdruck *Vertiefung,* dessen sich der höchstverehrte Herr Verfasser bedient, zeigt sich sogleich als bedeutend und passend; er drückt die allgemeine Bestimmtheit aus, welche Joga überhaupt bedeutet und für die (S. 41) *destinatio, applicatio* paßt. Joga aber hat insbesondere die eigentümliche Bedeutung, welche für die Kenntnis des Ausgezeichneten der indischen Religionen das Interessante ist. Wilkins (S. 140 seiner Übersetzung in den Anm.) sagt nach der Erwähnung der unmittelbaren und der allgemeinen Bedeutung von *junction* und *bodily or mental application,* daß es in der Bhagavad-Gita »is *generally* used as a *theological* term, to express the application of the mind in spiritual things, and the performance of religious ceremonies«. Diese spezifische Bedeutung zeigt sich hiermit, im Ausdrucke der allgemeinen Grundlage die überwiegende zu sein. Unsere Sprache kann nicht wohl ein Wort besitzen, welches solcher Bestimmung entspräche, weil die Sache nicht in unserer Bildung und Religion liegt. Der passende Ausdruck *Vertiefung* geht darum gleichfalls nicht so weit; Joga in jener Eigentümlichkeit ist weder Vertiefung in einen Gegenstand überhaupt, wie man sich in die Anschauung eines Gemäldes oder

in einen wissenschaftlichen Gegenstand vertieft, noch Vertiefung [des Menschen] in sich selbst, d. i. in seinen konkreten Geist, in die Empfindungen oder Wünsche desselben usf. Joga ist vielmehr eine Vertiefung *ohne allen Inhalt*, ein Aufgeben jeder Aufmerksamkeit auf äußere Gegenstände, der Geschäftigkeit der Sinne ebensosehr als das Schweigen jeder inneren Empfindung, der Regung eines Wunsches oder der Hoffnung oder Furcht, die Stille aller Neigungen und Leidenschaften wie die Abwesenheit aller Bilder, Vorstellungen und aller bestimmten Gedanken. Insofern diese Erhebung nur als ein momentaner Zustand betrachtet wird, würden wir ihn *Andacht* nennen können; allein unsere Andacht kommt aus einem konkreten Geiste und ist an einen inhaltsvollen Gott gerichtet, ist inhaltsvolles *Gebet*, eine erfüllte *Bewegung* des religiösen Gemüts. Die Joga* könnte man darum nur *abstrakte Andacht* nennen, weil sie sich nur in die vollkommene Inhaltslosigkeit des Subjekts und des Gegenstandes und damit gegen die Bewußtlosigkeit hin steigert.

Um zum Bestimmten überzugehen, so ist sogleich zu bemerken, daß diese Abstraktion nicht als eine vorübergehende Spannung verstanden wird, sondern sie wird als habituelle Stimmung und Charakter des Geistes, wie die Andacht zur Frömmigkeit überhaupt werden soll, gefordert. Der Weg zu diesem konstanten Versenktsein des Geistes hat verschiedene Stufen und damit verschiedene Werte. Aus Tausenden von Sterblichen strebt kaum einer nach Vollendung, und von den Strebenden und Vollendeten ist kaum einer, der mich vollkommen kennt, sagt Krischna (Bhag. VII, 3). Die untergeordneten Vollendungen (denn so muß man nach dem eben angeführten Ausspruch reden) zu bezeichnen und ihren Wert unter den der höchsten Vollendung zu setzen, macht einen Hauptinhalt der Bhagavad-Gita aus. Der Vortrag fällt jedoch vornehmlich immer in die Wiederholung des all-

* Es mag erlaubt sein, *die* Joga zu sagen im Sinne des *deutschen* femininen Artikels, mit dem Qualitäten meist bezeichnet zu werden pflegen.

gemeinen Gebots, sich in Krischna zu versenken, zurück; die Mühe, die Herr von Humboldt übernommen, das Verwandte, im Gedicht so sehr Zerstreute zusammenzustellen, erleichtert es, diesen Unterschieden nachgehen zu können.

Daß die Richtung des Geistes auf Krischna den Charakter durchdrungen habe, wird sogleich zu der Gleichgültigkeit gegen die *Früchte* der Handlungen gefordert, von welcher im ersten Artikel gesprochen worden und die in den ersten Lektionen des Gedichts vornehmlich eingeschärft wird (s. Herr von Humboldt S. 5 ff.). Diese Verzichtleistung auf den Erfolg ist nicht ein Enthalten vom Handeln selbst, setzt dasselbe vielmehr voraus. Jene Verzichtleistung wird aber XII, 11 als die niedrigste Stufe der Vollendung ausgesprochen. Wenn du, sagt Krischna daselbst, nicht einmal das Vorhergehende (was dies sei, davon sogleich) zu erreichen vermagst, so tu, mich vor Augen habend, in Bescheidenheit auf die Früchte der Handlungen Verzicht.

Wenn dies Absehen von dem Erfolg der Handlungen einerseits ein Element sittlicher Gesinnung ist, so ist es in dieser Allgemeinheit zugleich unbestimmt und darum formeller und selbst zweideutiger Natur. Denn *Handeln* heißt nichts anderes, als irgendeinen Zweck zustande bringen; damit etwas *heraus*-, damit es zu einem Erfolg komme, wird gehandelt. Die Verwirklichung des Zwecks ist ein Gelingen; daß die Handlung Erfolg hat, ist eine Befriedigung, eine von der vollführten Handlung untrennbare Frucht. Zwischen das Handelnde und das Erreichen des Zwecks kann sich Trennendes einschieben, und das Handeln aus Pflicht wird in vielen Fällen zum voraus sogar wissen, daß es keinen äußerlichen Erfolg haben kann; aber die Pflicht ist etwas anderes als jene bloß negative Gleichgültigkeit gegen den Erfolg. Je sinnloser und stumpfer ein *opus operatum* vollbracht wird, eine desto größere Gleichgültigkeit gegen den Erfolg ist darin vorhanden.

Die nächsthöhere Stufe, wodurch *Vollendung* (*consummatio*) erreicht werde, wird XII, 10 angegeben als eine Vertiefung

in die *Werke des Krischna* und ein Vollbringen von *Werken um seinetwillen* (*mei gratia*). Die Stelle, welche die letztere Bestimmung enthält, erklärt Herr von Humboldt (*Indische Bibliothek*, a. a. O., S. 251) unter den schwierigen sl. 9–12 für die, die ihn vorzüglich zweifelhaft lasse. Wilkins: »*Follow me in my works supreme*; for by performing works *for me*, thou shalt attain perfection.« Herr von Humboldt interpretiert im ersten Satze nicht Vertiefung in die Werke des Krischna, sondern das um Krischnas willen in alleiniger Richtung auf ihn zu übende Handeln. »*Mea opera* qui perficit« gibt einen Sinn, der allerdings zunächst nicht einleuchtet, und Herr von Humboldt erinnert, daß diese Übersetzung den Sterblichen etwas Unmögliches aufzuerlegen scheint. Außerdem, daß überhaupt alle unsere Vorstellungen von Unmöglichkeiten an der indischen Vorstellungswelt scheitern, als in welcher das *faire l'impossible* ganz zu Hause ist, so erhalten wohl jene Werke des Krischna durch das Folgende ihre nähere Erläuterung. Die Frage ist, was es für Handlungen sind, die der Andächtige zu vollbringen habe. In III, 26 wird, wie überhaupt alle die wenigen Gedanken dieses Gedichts auf die tädiöseste Weise wiederholt werden, dasselbe gesagt, der Weise soll mit andächtigem Sinne alle Handlungen verrichten, und dann heißt es weiter sl. 27, daß die Handlungen durch die *Qualitäten* der Natur bestimmt sind; es sind dies die drei bekannten Kategorien der Inder, nach welchen sie sich alles systematisieren. In XVIII, 40 ff. ist es weiter ausgeführt, daß die eigentümlichen Geschäfte der *Kasten* nach diesen Qualitäten verteilt sind. Auch in dieser Stelle, wo von dem spezifischen Unterschiede der Kasten ausdrücklich gesprochen ist, übersetzt Herr von Schlegel, wie im ersten Artikel bemerkt wurde, die erste zwar mit *Brachmani*, aber die drei folgenden mit *milites*, *opifices* und *servi*; die jedesmalige Wiederholung bei der Angabe der eigentümlichen Eigenschaften jeder Kaste, dies seien die ihnen durch die *Natur* bestimmten Geschäfte (Wilkins: *natural duty*), lautet: »munera, ex ipsorum *indole*

nata«. *Indoles* ist wohl Naturbestimmtheit, als Naturanlage, Naturell; aber daß es ganz nur der physische Umstand der Geburt ist, wodurch jedem Menschen sein Geschäft bestimmt ist, dies wird durch diesen Ausdruck eher verdunkelt, so sehr, daß man nach dem Sinne der europäischen Freiheit leicht das Gegenteil verstehen könnte, nämlich daß von dem Naturell, der geistigen Naturanlage, Talent, Genie abhängig gemacht werde, zu welchem Geschäfte, d. i. zu welchem Stande jedes Individuum sich selbst bestimme. Es ist eher für wichtig anzusehen, es bemerklich zu machen, daß auch in diesem Gedichte, welches dies große Ansehen indischer Weisheit und Moral genießt, die bekannten Kastenunterschiede ohne die Spur einer Erhebung zur moralischen Freiheit zugrunde liegen. Den ersten Anschein, reine sittliche Prinzipien zu enthalten, geben demselben die teils schon angeführten, teils gleich näher zu erörternden Grundsätze der negativen Gesinnung zunächst gegen die Früchte des Handelns. Grundsätze, die im allgemeinen sich ganz gut ausnehmen, sind um ihrer Allgemeinheit selbst willen zugleich schwankend und erhalten den inhaltsvollen Sinn und Wert erst durch die konkreten Bestimmungen. Der Sinn und Wert indischer Religiosität und der damit zusammenhängenden Pflichtenlehre bestimmt und versteht sich aber nur aus dem Gesetz der Kaste, – dieser Institution, welche Sittlichkeit und wahre Bildung ewig unter den Indern unmöglich gemacht hat und macht.

Die Aufforderung an den Ardschuna, die Schlacht zu liefern, ist die Aufforderung, weil er zur Kschatrija-Kaste gehört, das naturbestimmte Geschäft zu verrichten, *opus tibi demandatum,* III, 19. Ebendaselbst, sl. 29, ist eingeschärft, daß der Wissende (*universitatis gnarus,* vgl. *Indische Bibliothek,* II, 3, S. 350) die Unwissenden in diesem Tun ihrer Kastenpflichten nicht wankend machen solle, – was einerseits einen guten Sinn, andererseits eben die Verewigung der Naturbestimmtheit enthält. Es ist besser, heißt es XVIII, 47, seine Kastenpflicht mit *ermangelnden Kräften* zu vollbringen;

wenn sie auch (hier heißt sie *connatum opus*) mit *Schuld* vergesellschaftet ist, soll sie keiner verlassen. Was daselbst ferner gesagt ist, daß, wer zufrieden mit seinem Geschäfte ist, die Vollendung erreicht, wenn er ohne Ehrsucht und Begierden es vollbringt, enthält, daß, wie wir uns etwa ausdrücken könnten, nicht die *äußerlichen* Werke als solche (das *opus operatum*) zur Seligkeit verhelfen. Aber diese Aussprüche haben nicht den christlichen Sinn, daß in jedem Stande, wer Gott fürchtet und Recht tut, ihm angenehm ist; denn dort gibt es keinen affirmativen Zusammenhang zwischen einem geistigen Gott und den Pflichten und somit kein innerliches Recht und Gewissen, denn der *Inhalt* der Pflichten ist nicht geistig, sondern natürlich bestimmt. Die Ausdrücke *Handlungen, Charakter*, die wir oben gebrauchten, zeigen sich dadurch unpassend, hier angewendet zu werden, denn sie schließen moralische Imputabilität und subjektive Eigentümlichkeit in sich. – Krischna sagt von sich III, 22: Ich habe zwar in der Welt nichts zu verrichten, noch zu erlangen, was ich noch nicht erlangt hätte, doch verbleibe ich im Wirken (*versor tamen in opere*); wenn ich je nicht fortdauernd in Wirksamkeit wäre, so würden die Menschen ins Verderben stürzen (Wilkins: »This world would fail in their *duty*«), ich würde der Urheber (von was?) von *der Vermischung der Kasten* sein und dies Geschlecht verschlechtert werden (Wilkins: »I should drive the people from the right way«). Die allgemeinen Ausdrücke »Pflicht«, »rechter Weg« – der Engländer verbessert *opus* in *moral actions* – oder *pessum ire, exitium*, wie das *opus*, das Krischna immer vollbringt, hören nur dadurch auf, leere Deklamationen zu sein, daß es zu einem bestimmten Inhalt und Bedeutung kommt. Dieser ist in der *Vermischung der Kasten* angegeben; Wilkins: »I should be cause of *spurious births*«; Herr von Schlegel nur *colluvies*, – ein für sich nicht genug bestimmtes Wort; genauer heißt es (in der im ersten Artikel angeführten Stelle) *colluvies ordinum*, das spezifische *Warnasankara*, das wohl auch hier im Original steht. Statt des Werkes der Weis-

heit, der Güte und Gerechtigkeit, welches in einer höheren Religion als das Werk der göttlichen Weltregierung gewußt wird, ist das Werk, welches Krischna immer vollbringt, die Erhaltung der Kastenunterschiede. Zu den Werken, die dem Menschen auferlegt sind, gehören wesentlich die *Opfer* und die gottesdienstlichen Handlungen überhaupt, – ein Boden, der zunächst etwa eine Region zu sein scheinen könnte, worin jene Naturunterschiede, wie bei uns der Unterschied der Stände, der Bildung, des Talents usf. verschwänden und der Mensch als Mensch sich gleich zu Gott verhielte. Dies ist aber nicht der Fall; die religiösen Verrichtungen, wie das, was sonst auch im täglichen Leben bei den gleichgültigsten oder äußerlichsten Handlungen zu beobachten ist, sind nach der Kaste bestimmt; es versteht sich von selbst, daß die Brahmanenkaste auch darin ausgezeichnet ist, an tausend und abertausend abgeschmackte Bestimmungen eines geistlosen Aberglaubens gebunden zu sein.

Es hängt mit dem Gesagten zusammen, was Wilford (*Asiatic Researches* XI, p. 122) von der Beziehung der indischen Religion auf die Europäer und Nichtinder bemerkt. Die Inder lassen keine Proselyten zu, in dem Sinne, daß wir alle zu ihr gehören, aber in der niedrigsten Klasse; aus solcher können die Mitglieder dieser Kirche nicht in eine höhere übergehen, außer sie sterben vorher, und dann, wenn sie es verdienen, mögen sie in Indien in einer der vier Kasten geboren werden. In dem Kreislaufe (*orbis*, Wilkins: *wheel*) von Opfer und Gottesdienst überhaupt, Mensch, Gott oder Brahman und Götter, der in der 41. sl. 14 ff. angegeben ist, ist das wichtigste Moment, daß das, was wir als subjektive Gesinnung und Tun des Darbringenden ansehen würden, Brahman selbst ist; doch hierauf werde ich bei dem Begriffe von Brahman zurückkommen. Über den beiden Vollendungen, der Gleichgültigkeit gegen die Früchte und der Richtung des Innern auf Krischna in Verknüpfung mit den Werken, ist die höhere Stufe angegeben, welche die Werke oder Handlungen, das Gottesdienstliche wie das Tun jeder Art verläßt.

Sie lautet XII, 9 nach Herrn von Schlegels Übersetzung: *assiduitatis devotio* – ein Ausdruck, der, wie Herr von Humboldt in der *Indischen Bibliothek*, a. a. O., S. 251, bemerkt, allerdings dunkel ist. Derselbe führt (ebenda S. 252) an, daß der Ausdruck des Originals (wie es scheint, *abhyasah*) von dem Übersetzer an einer anderen Stelle (VIII, 89) ganz ausgelassen sei, wo doch in den vor- und nachfolgenden Sloken verschiedene Zustände beschrieben seien. Vielleicht hat Herr von Schlegel dort in *ad devotionem exercendam* die Assiduität andeuten wollen; aber in der Tat, erst indem man sieht, daß auf diese Assiduität ein Akzent zu legen sei, wird es deutlich, daß in VIII, 8–10 gleichfalls die Stufenfolge der Vollendungen, und zwar dieselbe wie XII, 9–12 bezeichnet ist. Wilkins hat das ebenfalls unbestimmtere Wort *practice* und *constant practice*.

Worin diese Assiduität besteht, läßt sich zunächst aus der vorhergehenden Stufe schließen und aus der nachfolgenden. Von jener kann die Richtung auf Krischna, die Andacht, nicht wegfallen, sondern nur die Werke; die folgende, höchste Stufe ist das vollbrachte, der Werke und des Strebens entledigte Einssein und Wohnen mit Gott. Die dazwischenliegende ist sonach konstante Devotion: wir können den Ausdruck *devotio assiduitatis* umkehren und sie die Assiduität der Devotion nennen. Ihre weitere Bestimmung geben teils Beschreibungen auch der Bhagavad-Gita selbst, teils aber ist es die Stufe, welche für sich notwendig das Auffallendste für alle gewesen ist, welche von Indischem berichtet haben. Zunächst bemerke ich in Beziehung auf das Vorhergehende, daß sie, da in ihr das *rein negative* Verhalten des Geistes hervorzutreten anfängt, welches die spezifische Bestimmtheit indischer Religiosität ausmacht, im Widerspruche mit dem *Handeln* steht, zu welchem Krischna früher den Ardschuna aufgefordert hat. Es macht eine der tädiösen Seiten des Gedichtes aus, diesen Widerspruch der Aufforderung zum Handeln und der Aufforderung zu der handlungslosen, ja ganz bewegungslosen, alleinigen Ver-

senkung in Krischna immerfort hervorkommen zu sehen und keine Auflösung dieses Widerspruchs zu finden. Unmöglich aber ist diese Auflösung, weil das Höchste des indischen Bewußtseins, das abstrakte Wesen, Brahman, in ihm selbst ohne Bestimmung ist, welche daher nur außer der Einheit und nur äußerliche, natürliche Bestimmung sein kann. In diesem Zerfallen des Allgemeinen und des Konkreten sind beide geistlos, – jenes die leere Einheit, dieses die unfreie Mannigfaltigkeit; der Mensch, an diese verfallen, ist nur an ein Naturgesetz des Lebens gebunden; zu jenem Extrem sich erhebend, ist er auf der Flucht und in der Negation aller konkreten, geistigen Lebendigkeit. Die Vereinigung dieser Extreme, wie sie in der vorhergehenden Stufe der indischen Vollendung erscheint, kann darum auch nur die Gleichgültigkeit in den Werken der Naturgesetzlichkeit gegen diese Werke selbst, keine erfüllte, versöhnende geistige Mitte sein. Über die nähere Art und Weise der Übung der Assiduität kann kein Zweifel sein. Sie ist die bekannte indische Ausübung gewaltsamer Zurückziehung und das Aushalten in der Einförmigkeit eines tat- und gedankenlosen Zustandes. Es ist die Strengigkeit, in leerer Sinnlosigkeit sich zu erhalten, nicht die Strengigkeit der Büßungen des Fastens, Geißelns, Kreuztragens, stupiden Gehorchens in Handlungen und äußerlichem Tun usf., als womit wenigstens noch immer eine Mannigfaltigkeit von körperlicher Bewegung wie von Empfindungen, Vorstellungen und geistigen Erregungen verbunden ist. Auch werden jene Übungen nicht zur Buße auferlegt, sondern direkt allein um die Vollendung zu erreichen; der Ausdruck *Büßungen,* für jene Übungen gebraucht, bringt eine Bestimmung herein, die nicht in ihnen liegt und daher an ihrem Sinne ändert. Die, welche sich ihnen unterziehen, sind gewöhnlich unter den Jogis verstanden. Von ihnen ist auch zu den Griechen Kunde gekommen; es fällt das hierher, was diese von den Gymnosophisten berichten.

Dem, was hier *assiduitatis devotio* heißt, entspricht das, was Colebrooke aus Patandschalis *Joga-Sastra* (3. Kap.) anführt,

daß es die dem Höchsten, der Erreichung der Seligkeit, vorhergehende Stufe sei. Er sagt, dieses Kapitel enthalte fast ausschließend Anleitungen zu körperlichen und inneren Übungen, die aus einer intensiv-tieferen Meditation bestehen, verbunden mit Zurückhaltung des Atems und Untätigkeit der Sinne und dabei einer steten Haltung in vorgeschriebenen Stellungen. Herr von Humboldt nimmt S. 34 Bezug auf diese Stelle und schließt aus dem Ausdrucke der *meditation on special topics*, worüber oben schon eine Bemerkung gemacht worden, daß es scheine, das stiere Nachdenken des Jogi habe auch auf andere Gegenstände als die Gottheit gerichtet sein können. Colebrookes Anführung ist sehr unbestimmt; Nachdenken über bestimmte Gegenstände und damit eine Erkenntnis von und in Gedanken ist vielmehr das der Sankhja-Lehre Eigentümliche. Wenn auch der Meditation dessen, der der Patandschali-Lehre als einem philosophischen System anhing, eine obwohl selbst nur geringe Ausdehnung zuzuschreiben wäre, so fällt eine solche doch in der allgemeinen indischen Joga ganz hinweg. Alle Beschreibungen und Vorschriften schildern sie als eine Übung oder Anstrengung zur äußeren und inneren Lebenslosigkeit. Zu oft ist in der Bhagavad-Gita *nichts zu denken* als Erfordernis ausgesprochen, wie in der Stelle VI, 19–27, von der ich einen Teil in Herrn von Humboldts Übersetzung hersetze, um auch von dieser ein Beispiel zu geben; das beibehaltene Silbenmaß des Originals, das wohl Schwierigkeiten genug gemacht haben mag, zeigt sich hier besonders passend, indem sein hemmender Gang den Leser nötigt, sich in den von der Vertiefung handelnden Inhalt zu vertiefen; es heißt:

In der Vertiefung der Mensch muß so vertiefen, *sinn*entfremdet, sich,
tilgend jeder *Begier* Streben, von Eigenwillens Sucht erzeugt,
der *Sinne* Inbegriff bändigend mit dem Gemüte ganz und
gar.

So strebend, nach und nach *ruh' er*, im Geist gewinnend
Stetigkeit,
auf sich selbst das Gemüt heftend, und *irgend etwas denkend*
nicht;
(Schlegel: *Nihilum quidem cogitet*)
wohin, wohin herumirret das *unstet* leicht Bewegliche,
von da, von da zurück führ' er es *in des innern Selbsts*
Gewalt.

Weitere Vorschriften und Züge, die im Gedichte von den Übungen des Jogi angegeben sind, stellt Herr von Humboldt S. 35 zusammen; ein solcher soll in einer menschenleeren, reinen Gegend einen nicht zu hohen und nicht zu niedrigen, mit Tierfellen und Cupagras (mit dem die Brahmanen immer zu tun haben, *poa cynosuroides* nach Herrn von Humboldt aus Wilson) bedeckten Sitz haben, Hals und Nacken unbewegt, den Körper im Gleichgewicht halten, den Odem hoch in das Haupt zurückziehen und gleichmäßig durch die Nasenlöcher aus- und einhauchen, nirgends umherblickend, seine Augen gegen die Mitte der Augenbrauen und die Spitze der Nase richten und die berühmte Silbe *Om!* aussprechen. Herr von Humboldt führt S. 36 den von Warren Hastings in dem konvulsivischen Beten eines Rosenkranzes (denn auch die Inder bedienen sich seit alten Zeiten eines solchen) gesehenen Jogi, ingleichen die Äußerung Hastings' an, daß man wohl schließen könnte, da seit vielen Menschenaltern Männer in der täglichen und ein ganzes Leben hindurch fortgesetzten Gewohnheit abstrakter Kontemplation leben und indem jeder einen Beitrag von Erkenntnis zu dem Schatze, den seine Vorgänger erworben, hinzufügt, daß diese kollektiven Studien sie zur Entdeckung neuer Richtungen und Kombinationen des Bewußtseins (*new tracks and combinations of sentiment*) geführt haben, die von den Lehren anderer Nationen ganz abweichen und, da sie aus einer so von aller Beimischung des Zufälligen befreiten Quelle herkommen, von gleicher Wahrheit wie unsere abstrakten Leh-

ren (*the most simple of our own*, gleich nachher *the most abstruse of ours)* sein möchten. Herr von Humboldt gibt mit Recht nicht viel auf diese Vorstellung und stellt solche Überspannungen auf gleiche Linie mit dem schwärmerischen Mystizismus anderer Völker und Religionen. Man sieht in der Tat, daß der Generalgouverneur zwar damit bekannt war, daß die Erkenntnis nur durch Abstraktion vom Sinnlichen und durch Nachdenken gewonnen wird, aber er unterscheidet hiervon nicht die stiere indische Beschauung, in der der Gedanke so bewegungslos und untätig bleibt, als die Sinne und Empfindungen zur Untätigkeit gezwungen werden sollen. Auch möchte ich wenigstens nach dieser Seite nicht die Joga mit dem Mystizismus anderer Völker und Religionen vergleichen, denn dieser ist reich an geistigen Produktionen, und oft höchst reinen, erhabenen und schönen, gewesen; denn er ist in der äußerlich stillen Seele zugleich ein Ergehen derselben in sich und ein Entwickeln des reichen Gegenstandes, zu dem sie sich verhält, und ihrer Beziehungen auf denselben. Das indische Vereinsamen der Seele in die Leerheit ist vielmehr eine Verstumpfung, die vielleicht selbst den Namen Mystizismus gar nicht verdient und die auf keine Entdeckung von Wahrheiten führen kann, weil sie ohne Inhalt ist.

Ausführlicheres über die Übungen der Jogis außer jenem Stillsitzen oder -stehen, das viele Jahre, oft lebenslänglich fortgesetzt wird, ersehen wir aus anderen Beschreibungen, wovon ich das Merkwürdigste anführen will. Kapitän Turner, der die Reise nach Klein-Tibet zum dortigen Dalai-Lama gemacht hat, erzählt von einem Jogi, den er auf seiner Reise traf, welcher sich auferlegt hatte, zwölf Jahre lang auf den Beinen zu bleiben und sich während dieser Zeit nie auf den Boden niederzusetzen oder zu liegen, um zu schlafen. Um sich daran zu gewöhnen, hatte er sich anfangs an Bäume, Pfosten usf. festgebunden; bald war es ihm zur Gewohnheit geworden, daß es nichts Peinliches mehr für ihn hatte, stehend zu schlafen. Als Turner ihn sprach, kam er

von einer Reise zurück, deren vorgeschriebene zwölf Jahre sich ihrem Ende nahten und die er durch einen Teil des Asiatischen Rußlands, die Große Tatarei und China gemacht hatte; und zwar befand er sich jetzt im zweiten Stadium seiner Übungen. Die Strengigkeit, die er während dieser zweiten zwölf Jahre übte, war, die Arme ausgestreckt mit gefalteten Händen über dem Kopf zu halten, gleichfalls ohne an einem festen Aufenthaltsort zu bleiben. Er war zu Pferd, zwei Begleiter pflegten seiner und halfen ihm auf und vom Pferde. Die Arme waren ganz weiß und hart, doch sagte der Jogi, daß sie Mittel haben, sie wieder geschmeidig und empfindlich zu machen. Es standen ihm noch die weiteren vorgeschriebenen Übungen bevor, um die Vollendung zu erlangen. Sie sind, in der heißen Jahreszeit mit aufgehobenen Händen zwischen fünf Feuern 3¾ Stunden lang zu sitzen, vieren in seiner Nähe angezündeten, nach den vier Himmelsgegenden, dem fünften der Sonne über dem bloßen Haupte mit unverwandtem Blicke in dieselbe; ferner ebenfalls 3¾ Stunden über einem Feuer hin- und hergeschwungen zu werden und zuletzt 3¾ Stunden lebendig begraben zu sein, stehend mit etlichen Fuß Erde über dem Kopfe. Wenn der Jogi alles dies ausgehalten, so ist er ein Vollendeter. Voriges Jahr unterzog sich, wie man in englischen Berichten las, ein Inder, der die früheren Strengigkeiten durchgemacht hatte, nun der des Schwingens über dem Feuer; er war an einem Beine angebunden, der Strick an einem hohen Balken befestigt; der Kopf hing unterwärts über dem Feuer, so daß die Flamme die Haarspitzen erreichte; nach einer halben Stunde sah man aus Mund und Nase des hin- und hergeschwungenen Patienten das Blut in Strömen brechen, worauf er abgenommen wurde und entseelt war.

Im *Ramajana*, 1. Bd., Sekt. 32, kommen in der Episode, die sich auf die Geburt der Ganga bezieht (s. *Indische Bibliothek*, I. Bd., I. Abt.), auch Strengigkeiten vor, die ein Nachkomme des Sagara, Königs von Ajodhia, übt. Die eine Gemahlin dieses Königs hatte einen *Kürbis* mit 60 000 *Söhnen*

geboren; sie wurden erschlagen, sollten aber in den Himmel aufgenommen werden, wenn Ganga sie bespüle. Dies bewirkte der König durch die Strengigkeiten. Außer dem Sitzen zwischen den fünf Feuern in der heißen Jahreszeit lag er in der kalten im Wasser, stand er in der regnichten ausgesetzt den herabstürzenden Wolken, lebend von gefallenem Laub, seine Gedanken in sich zurückgezogen. Vieles, was in Europa von abergläubischen Bußübungen erfunden worden, kommt in Indien auf dieselbe oder ähnliche Weise vor, wie das vorhin erwähnte nach einem Rosenkranze wiederholte Aussprechen von Worten, das Pilgern, wobei nach einer Anzahl vorwärts gemachter Schritte eine Anzahl zurück gemacht wird, oder so, daß der ganze Körper sich auf die Erde legt und auf dem Bauche nach einer entfernten Pagode fortschiebt, auch mit Unterbrechung des Fortschreitens durch rückwärtige Bewegung, wozu mehrere Jahre angewendet werden müssen.

Die *negative* Natur dessen, was das Höchste in der indischen Religiosität ist, begnügt sich auch mit ganz abstraktem Entäußern, ohne jenen Zustand der Innerlichkeit, – dem unmittelbaren Töten. So lassen sich viele von den Rädern des Wagens des Götzen zu Jaghernaut, der fünfhundert Menschen braucht, um in Bewegung gesetzt zu werden, wenn er am großen Feste um die Pagode herumgeführt wird, zermalmen*. Viele, insbesondere Weiber, zehn, zwanzig miteinander, sich an den Händen haltend, stürzen sich in den Ganges oder auch, nachdem sie den Himalaja erklommen, in den Schnee und die Felsenklüfte der Gangesquellen, verbrennen sich nach dem Tode des Mannes oder eines Kindes** usf.

* Doch soll[en] in den letzten Jahren an dem Feste, bei dem sich früher Millionen eingefunden hatten, nicht so viele Fromme anwesend gewesen sein, um den Wagen in Bewegung setzen zu können. – Der kahle Meeresstrand, auf dem der Tempel liegt, ist auf viele Meilen weit mit Skeletten von Pilgern bedeckt, die der Reise und ihren Übungen erlegen sind.

** Zwei englische Offiziere, die voriges Jahr bei der Verbrennung einer Frau von geringem Stande, die ihr totes Kind auf den Armen trug, anwe-

Was nun der Jogi durch die Devotion der Assiduität zunächst erreicht, ist das Wunderbare einer *überschwenglichen Macht* (*transcendent power*). Herr von Humboldt kommt S. 41 auf diese Zaubermacht zu sprechen, aber bemerkt (S. 42) von der Bhagavad-Gita, daß in dem auch in dieser Rücksicht reineren Gedicht abergläubische Spielereien dieser Art nicht vorkommen und der Ausdruck *wibhuti*, der jene Macht bedeutet, nicht von Sterblichen gebraucht, sondern dieser Macht nur gedacht werde, als von der *Gottwerdung* die Rede ist und insofern sie sich in Besiegung des Zweifels und der Sinne auf das eigene Gemüt verbreite. *Wibhuti* ist (*Indische Bibliothek* 3, 11, H. III, S. 253) als in X, 7 vorkommend bemerkt, wo Krischna es von sich selbst sagt; Herr von Schlegel übersetzt es daselbst mit *maiestas*, was Herr von Humboldt nicht billigt, da es zu wenig oder gar nicht an die Eigentümlichkeit der Bedeutung erinnert. (Vgl. des jungen Gelehrten Herrn Dr. Rosen *Radices Sanscritae*, Berlin 1827, p. 122, welche Stelle mir für die Erläuterung der *Wibhuti* mein Herr Kollege Bopp nachweist.) – Über die andere Bemerkung des höchstverehrten Herrn Verfassers erlaube ich mir zu erinnern, daß die Joga das Spezifische dessen, was wir uns unter Sterblichen vorstellen, aufhebt und [daß,] wenn jene Macht von Gottgewordenen und von Krischna ausgesagt wird, darin zugleich liegt, daß sie von Sterblichen, welche vollendete Jogis sind, erlangt werden könne. Dafür aber, daß in dem Gedichte nicht die näheren Züge dieser Macht vorkommen, läßt sich der Grund angeben, daß, wenn bereits die Verlegung dieser Unterredung, welche das Gedicht ist, in den Moment, wo Ardschuna eine Schlacht beginnen soll, auffallend genug ist, es zur förmlichen Ungeschicklichkeit geworden wäre, wenn Krischna bei

send waren, wandten sich, nachdem sie vergeblich ihre Vorstellungen an die Frau gerichtet hatten, an den Mann, der ihnen aber erwiderte, daß er diese Frau entbehren könne, da er deren noch drei zu Hause habe, und daß ihm und seiner Familie (ohne Zweifel auch seinen Voreltern) aus dieser Verbrennung große Ehre erwachse.

seinen Versicherungen, daß der Jogi identisch mit ihm werden [würde], und nachdem er dem vertieften Ardschuna (Lekt. XI) sein ganzes Wesen anzuschauen gegeben hatte, demselben auch die näheren Züge jener Macht auseinandergesetzt hätte. Es hätte zu nahe gelegen, daß Ardschuna von Krischna die Verleihung jener Macht erwartet hätte, mit der er ohne Kampf in einem Nu die feindliche Armee vernichten konnte; Ardschuna müßte nach der erwähnten Gnade, der Anschauung Krischnas gewürdigt worden zu sein, vollgültige Ansprüche auf diese Macht zu haben scheinen; die Position hätte sich noch schiefer gestellt, als sie bereits ist.

Jogi und Zauberer sind, sagt Herr von Humboldt (S. 41) ferner mit Anführung Colebrookes, bei dem *Volkshaufen* in Indien gleichbedeutende Begriffe. Man könnte diesen Ausdruck etwa so mißverstehen, den Glauben an jene Macht nur dem gemeinen Volke zuzuschreiben; Colebrooke führt jedoch daselbst an, daß ebensosehr die Joga-Lehre Patandschalis als die Sankhja-Lehre die Behauptung enthalte, daß der Mensch in diesem Leben solche transzendente Macht zu erreichen fähig sei, als die Sankhja-Lehre sie enthalte; letztere ist, wie schon bemerkt worden, die ins Spezielle ausgebildete Logik und Metaphysik, und beide Lehren oder Philosophien sind überhaupt ein höheres Studium, das über das gemeine Volk hinausgeht oder darüber erhebt; Colebrooke fügt auch hinzu, daß die Lehre allgemein, wie sich in dem Folgenden näher zeigen wird, unter den Indern herrschend sei. Es ist merkwürdig, die besonderen Züge der Macht zu sehen, die der jener Vertiefung Ergebene erwerben soll. Im dritten, dem von *wibhuti* handelnden Kapitel der Lehre Patandschalis heißt es nach dem Auszuge Colebrookes, daß der Adept die Kenntnis aller Dinge, der vergangenen und der zukünftigen, der entfernten und verborgenen erlange; er errät die Gedanken der anderen, gewinnt die Stärke des Elefanten, den Mut eines Löwen und die Schnelligkeit des Windes; fliegt in der Luft, schwimmt im Wasser, taucht in die Erde, sieht alle Welten in *einem* Blick (dies,

was höher als das Vorhergehende oder ungetrennt davon ist, hat Ardschuna erreicht) und vollbringt andere außerordentliche Taten. Hinter dieser Beschreibung bleibt die Sankhja-Lehre nicht zurück; Colebrooke gibt folgenden Auszug: Diese Macht ist achtfach und besteht in der Fähigkeit, sich in eine kleine Gestalt zusammenzuziehen, welcher alles durchgängig ist, oder sich zu einer gigantischen Gestalt auszudehnen, sich leicht zu machen (wie längs eines Sonnenstrahls in die Sonne emporzusteigen), unbeschränkten Bereich der Sinne zu besitzen (wie mit der Fingerspitze den Mond zu berühren), unwiderstehlicher Wille (wie in die Erde so leicht als in das Wasser zu sinken), Herrschaft über alle belebten oder unbelebten Dinge; das Vermögen, den Lauf der Natur zu ändern, das Vermögen, alles, was man wünscht, zu erreichen.

Höher zeigt sich noch die Kraft der Vertiefung, wenn sie in den Kosmo- und Theogonien, wie in der, mit welcher *Manus Gesetzbuch* sich eröffnet, als die Macht angegeben wird, welche die Welt erschaffen hat. Nachdem das Ewige zuerst durch *sein Denken* das Wasser geschaffen und in dasselbe den Samen, der zum Ei wurde, gelegt hatte, war *Er selbst*, Brahman, ebenso durch seinen *Gedanken* geboren, er teilte dann seine Substanz in Männliches und Weibliches, und Manu sagt von sich, daß er die Person, der Bildner aller dieser sichtbaren Welt ist, welche aus der männlichen Kraft, *wiradsch*, nachdem sie *strenge Andachtsübung* (*austere devotion*) vollbracht, erzeugt worden. – Auch Schiwa im *Ramajana* I. Bd. macht einen Kursus heiliger Strengigkeiten, auf der Nordseite des schneeigen Himawat, mit seiner Gemahlin Uma, welche, nachdem sie von Indra und den anderen Göttern um die Empfängnis eines Sohns gebracht worden war, über alle Götter den Fluch ausgesprochen [hat] und in tiefen Ingrimm und Schmerz sich versenkte. In der vorhergehenden Erzählung von der Hochzeit Schiwas mit Uma und den hundert Jahren, die er in der Umarmung derselben zubringt und während deren er sein nach außen

gehendes Geschäft der Zerstörung unterlassen, werden gleichfalls die Ausdrücke *engaged with the goddess in mortification* (nach der englischen Übersetzung) gebraucht. Was die Frucht dieses hundertjährigen Zurückziehens, welche Uma zu empfangen gehofft hatte, war, ist im Folgenden beschrieben (den Vorgang selbst in modernen Sprachen vorzutragen, kann für einen Übersetzer eine Verlegenheit sein; die englischen Übersetzer zu Serampore hatten schon beim Vorhergehenden angemerkt, daß die *gross indelicacy* nicht erlaubt habe, die Worte des Originals wörtlich wiederzugeben).

Am ausführlichsten und glänzendsten aber ist das, was durch jenes Versinken in sich bewirkt wird, in der Episode des *Ramajana*, dieses indischen Nationalgedichts, dargestellt, welche vom Wischwamitra handelt. Ich will die Hauptzüge davon kürzlich ausheben, teils zur Vervollständigung der Vorstellung von dieser wesentlichsten Seite indischer Eigentümlichkeit, teils in Beziehung auf eine weitere höchst interessante Bestimmung, die sich daran anschließt.

Wasischtha, ein Brahmane, lebt in einer Einsiedelei, die mit Blumen, rankenden Pflanzen usf. bedeckt ist, beobachtend heilige Gebräuche, umringt von Weisen, die dem Opfern und der Wiederholung des heiligen Namens gewidmet sind, und zwar den Balukhilja-Weisen, 60 000 aus den Haaren Brahmas entsprungen, *so groß wie ein Daumen*, den Wikhanusas, anderen Pygmäenweisen aus den Nägeln Brahmas usf. Wischwamitra (nun der Führer und Begleiter Ramas, des Helden des Gedichts, und seines Bruders Lakschmana) kam als mächtiger Monarch, der manche tausend Jahre seine Untertanen beglückt hatte und nun mit einer großen Armee die Erde durchzog, zu jenem Weisen, der die Kuh Subala (im allgemeinen Symbol der Produktivität der Erde) besaß, welche der König zu erhalten wünschte und, nachdem er vergebens 100 000 Kühe, dann 14 000 Elefanten mit allem Rüstzeug von purem Gold, 100 goldene Wagen, jeden von vier weißen Rossen gezogen, für sie geboten hatte, mit Gewalt hinwegnahm. Subala entflieht zu Wasischtha, der,

äußernd, daß er gegen den mächtigen König, den Herrn so vieler Elefanten, Pferde, Mannschaft usf. nichts machen könne, von ihr daran erinnert wird, daß die Macht des *Kschatrija* nicht größer sei als die eines *Brahmanen*; Brahma-Kraft sei göttlich, weit erhaben über die eines Monarchen. Sie erschafft dann dem Wasischtha eine Armee von 100 Pahlawa- (Pelhwi-, Perser-) Königen, welche die Armee des Wischwamitra zerstören [sollen]; dieser erschießt sie mit seinen Pfeilen. Die Kuh bringt von neuem Heere, Saken, Javanas (die man mit Javan, Joniern zusammenstellt) usf. hervor; es geht ihnen durch die Pfeile des Königs wie den anderen. Wasischtha heißt die Kuh neue Heere herbeischaffen, von denen dann die Armee des Wischwamitra vernichtet wird, dessen 100 Söhne, die ergrimmt auf den Brahmanen losgehen, von diesem mit einem lauten *Blas des Nabels* verbrannt werden. – Solches ist die Macht des Brahmanen.

Nun überläßt der König seinem einzigen übrigen Sohne, sein Reich zu bewahren, und geht in die Wildnis des Himawat. Um die Gunst *Mahadewas* (Schiwas) zu erlangen, übernimmt er die *strengsten Übungen*, steht auf den Spitzen seiner großen Zehen mit aufgehobenen Händen, wie eine Schlange von Luft gefüttert, *hundert Jahre*. Der Gott gewährt dem Könige die von ihm verlangte Kunst des Bogens in ihrem ganzen Umfange; er gebraucht sie, an Wasischtha Rache zu nehmen, verbrennt und verwüstet den Wald, den Schauplatz der Devotion desselben, daß die Weisen, Tiere und Vögel zu Tausenden fliehen. Aber seine Waffe, vor der die Götter und alle drei Welten in Schrecken geraten, wird zuschanden durch den einfachen Stab Wasischthas. Der König, tiefseufzend, sehend, was die Macht eines Brahmanen ist, tritt eine neue Laufbahn strenger Übung und der Abstraktionen seines Gedankens an, *um die Brahmanschaft zu erlangen*, und bringt so tausend Jahre zu.

Nach Verlauf derselben erklärt ihn Brahma, der Herr der Welt, für einen *königlichen Weisen*. Wischwamitra läßt sein Haupt mit Scham hängen, von Verdruß erfüllt – Nachdem

ich solche Übungen vollbracht, *nur* ein königlicher Weiser! ich achte mich für nichts! –, und beginnt von neuem seine Abstraktionen. Indessen fällt es dem Fürsten Trisanku, einem Manne der Wahrheit, von besiegten Leidenschaften, ein, ein Opfer anzustellen, daß er in seinem körperlichen Zustande unter die Götter komme. Wasischtha, an den er sich wendet, sagt ihm, dies sei unmöglich, verflucht ihn und macht eine niedrige, aus der Kaste gestoßene Kreatur, Tschandala, aus ihm. Wischwamitra, den er nun auf die gewünschte Versetzung in den Himmel angeht, ist dazu bereit; dies sei in seinen Händen, er wolle es bewirken. Er bereitet ein Opfer, zu dem er dem Wasischtha mit seinen Asketen die Einladung macht; dieser schlägt sie aus: Wie soll der Herr des Himmels von einem Opfer essen, wo ein *Kschatrija* Priester ist, von Dingen, die ein *Tschandala* darbietet. Die Götter schlagen ebenso die Einladung aus. Der große Wischwamitra, voll Zorn, ergreift den geheiligten Kochlöffel und sagt, kraft seiner geübten Strengigkeiten, seiner selbsterworbenen Energie wolle er es bewirken. – Da stieg der Fürst Trisanku unmittelbar in den Himmel. Indra, der König des Himmels, wirft ihn herunter; Trisanku ruft im Fallen den Wischwamitra: Hilf! Hilf! Dieser, voll Zorn, ruft: Halt! Halt! Trisanku bleibt so zwischen Himmel und Erde. Wischwamitra erschafft im Zorn sieben andere große Weise (die Plejaden, sagt der Ausleger, am südlichen Himmel) und, wie er diese an ihrem Platze sah, noch andere Familien von himmlischen Körpern und dann einen anderen Indra und einen anderen Kreis von Göttern. Die Götter und Weisen, versteinert vor Erstaunen, wenden sich hierauf an Wischwamitra mit *demütiger Bitte*, nicht auf der Versetzung des von Brahmanen Verfluchten in den Himmel ohne *Reinigung* (zur Wiederaufnahme in die Kaste) zu bestehen und die Ordnung der Dinge nicht zu zerstören. Der König beharrt darauf: was er versprochen, dürfe nicht unerfüllt bleiben; sie verständigen sich dann über einen Platz für Trisanku am Himmel außerhalb des Feuerkreises.

Nach tausend Jahren vollbrachter Abstraktion erklärt Brahma den König für einen obersten Weisen (*chief sage*). Nicht zufrieden damit, fängt er einen neuen Kursus an; hier kommt ein schönes Mädchen (Menaka, die Mutter der Sakuntala wird) zu ihm, verführt ihn, daß er fünfundzwanzig Jahre mit ihr vertändelt. Erwachend aus dieser Vergessenheit fängt er ein neues Jahrtausend von Strengigkeit an. Die Götter geraten in Bangigkeit, er bereite durch seine stupenden Übungen ihnen allen Unglück. Brahma erklärt ihm hierauf, daß er ihm den Vorrang unter den obersten Weisen gebe. Auf Wischwamitras Entgegnung, daß er hiermit noch nicht für einen *Brahma-Weisen* (*Brahmasage*) erklärt werde, erwidert Brahma: Du hast deine Leidenschaften, Zorn und Lust, noch nicht unterjocht*, wie kannst du Brahmanschaft verlangen?

Wischwamitra beginnt seine Übungen abermals; vergebens versucht ihn Indra wieder durch die schönste Upsura, vergebens reizt er ihn zum Ärger. Nachdem der Chef der Weisen nun tausend Jahre geschwiegen und seinen Atem zurückgehalten, wird dem Gott des Himmels, Indra, himmelbang, ingleichen den anderen Göttern; sie wenden sich an Brahma: In diesem großen Weisen ist nicht der kleinste Schatten einer Sünde mehr; wenn das Verlangen seines Geistes nicht erfüllt wird, wird er mit seiner Abstraktion das Universum zerstören. Die Extreme der Welt sind in Verwirrung, die Meere im Sturm, die Berge im Fallen begriffen, die Erde zittert usf. O Brahma, wir können nicht versichern, daß die Menschen nicht Atheisten werden, die

* Ein merkwürdiges Beispiel, wie gleichfalls durch die abstrakten Übungen hohe Macht erlangt wird, obgleich die Besiegung der Leidenschaften noch fehlt, ist in der Episode des *Mahabharata*, Sunda und Upasunda, vorhanden, mit der mein gelehrter Freund und Kollege Herr Prof. *Bopp* das Publikum bekannt gemacht hat, in *Ardschunas Reise zu Indras Himmel*, 1824, Übers. S. 37. – In desselben Gelehrten Konjugationssystem der Sanskrit-Sprache hat er eine Übersetzung der Episode des Wischwamitra gegeben; bei meinem Auszuge hatte ich die englische Übersetzung in der Seramporer Ausgabe des *Ramajana* vor mir.

Welt ist voll Staunens und Unordnung. – So wird nun Wischwamitra von Brahma endlich für einen *Brahma-Weisen* (*Brahma-sage*) erklärt und versöhnt sich mit Wasischtha.

Diese Erzählung ist höchst charakteristisch schon für den Mittelpunkt der indischen Weltanschauung. Das Grundverhältnis aller Religion und Philosophie ist das Verhältnis zunächst des Geistes überhaupt zur Natur und dann des absoluten Geistes zum endlichen Geiste. Die indische Grundbestimmung ist, daß die abstrakte Geistigkeit, die Konzentration der reinen bestimmungs- und schrankenlosen Abstraktion, die absolute Macht des Natürlichen ist; es ist der Punkt der Negativität des Denkens, die reine Subjektivität des Geistes, in der alles Besondere und alle Naturmacht zu einem Ohnmächtigen, Unselbständigen und Verschwindenden herabgesetzt ist. Aber diese abstrakte Subjektivität erscheint hier zunächst als Konzentration, die der *Mensch* in sich hervorbringt; wie sie sich zu Gott oder vielmehr Brahma verhält, will ich nachher erwähnen.

Vornehmlich charakteristisch ist diese Episode für das Verhältnis eines Kschatrija zum Brahmanen, bei dem ich zuerst verweilen will. – Jene vielfachen Kurse von Mortifikationen in der Assiduität der Vertiefung sind zu durchlaufen, damit ein Kschatrija dasjenige erreiche, was der Brahmane von Haus aus, d. i. durch die Geburt ist. Wenn ein Mann aus einer anderen Kaste erst durch die erzählten langwierigen Härten und Zustände der äußeren und inneren Abstraktion wiedergeboren werden kann, so ist der Brahmane sogleich als solcher ein *Zweimalgeborener*, – eine Benennung, die im *Ramajana* dem Brahmanen als ein zu einem Titel gewordener Ausdruck gegeben wird. In den *Gesetzen des Manu* (I, 93–100), wo in der Stufenreihe der existierenden Dinge die Brahmanen-Kaste als die vortrefflichste angegeben wird, ist wohl auch wieder unter den Brahmanen eine Stufenfolge angegeben und gesagt, daß unter ihnen diejenigen, welche ihre Schuldigkeit kennen, eminieren, unter diesen die, welche sie tugendhaft ausüben,

unter ihnen die, welche Seligkeit suchen durch eine vollkommene Bekanntschaft mit der heiligen Lehre. Teils sind diese Stufen nicht durch Übungen jener indischen Art, noch durch die geistigere Erwerbung einer intellektuellen und wirklich moralischen Bildung bedingt, teils ist für sich das Lesen der *Wedas*, in deren Besitz die Brahmanen sind, nebst den Lebensvorschriften, die sie zu beobachten haben, der Zustand dieser durch die Natur schon Zweimalgeborenen selbst, die Einheit mit Gott. Wenn der Engländer in der angeführten Stelle aus Manu die europäischen Ausdrücke von Pflicht und Tugendübung anwendet, so haben sie nur den formellen Sinn der genauen Beobachtung seiner [des Brahmanen] Kastengebote. Unter diese gehören nicht politische Bürgerpflichten, auch nicht die, Abgaben zu entrichten; »der König, auch wenn er aus Mangel stirbt, darf nicht irgendeine Taxe von Brahmanen, weil er in den *Wedas* gelehrt ist, nehmen«. Dem Brahmanen ist es wohl verboten zu morden, zu stehlen; doch darf er für solche Verbrechen nicht bestraft, [sondern] nur, jedoch mit Beibehaltung seines Vermögens, aus dem Lande verbannt werden. Auch gelten für ihn, wie für den Inder überhaupt, nicht die moralischen Pflichten der Menschenliebe; – ein Brahmane darf oder muß den Tschandala töten, der ihm zu nahe käme und ihn durch Berührung beflecken könnte; viel weniger hat er die moralische Pflicht, einem solchen, wenn er vor ihm verschmachtend läge und durch eine kleine Hilfe, einen Trunk Wassers, vom Tode errettet werden könnte, eine Hilfe zu leisten, ebensowenig als gegen irgend andere Menschenliebe auszuüben. Die geforderte Moralität beschränkt sich auf das Negative, die Unterdrückung der Leidenschaften; *a man of subdued passions*, diesen Ausdruck liest man allenthalben als ein Prädikat des Weisen. So wichtig die Abwesenheit böser Neigungen und Empfindungen ist, so ist dies noch nicht Tugend und praktische Moralität. Die affirmativen Pflichten des Brahmanen bestehen in einer unendlichen Menge von Beobachtungen der leersten und abgeschmacktesten Vor-

schriften und in dem Lesen und Meditieren der *Wedas*. Wenn wir noch die in den allgemeinen Ausdrücken ausgesprochenen Lehren und Vorschriften lesen, werden wir zu leicht verführt, sie in dem Sinne unserer Moralität zu nehmen; ihr Verständnis liegt allein in ihrem wirklichen Inhalt.* Die Gelehrsamkeit ist für sich als eine untergeordnete Stufe angegeben; den absoluten Wert hat das Lesen der *Wedas*; das Innehaben und Meditieren derselben ist als solches schon die absolute Wissenschaft. Welche Geistlosigkeit selbst dies unendlich verdienstliche Lesen der *Wedas* zuläßt, sagt uns Colebrooke (*Asiatic Researches* VIII, p. 390), wo er die verschiedenen abergläubischen Arten angibt, in denen dies Lesen geschieht, – nämlich entweder so, daß jedes Wort für sich einzeln gesprochen oder die Worte abwechselnd wiederholt werden, und zwar rückwärts und vorwärts, und wieder einmal oder öfter, zu welchem Behufe besonders eingerichtete Abschriften gemacht werden, deren Namen Colebrooke daselbst angibt, so daß auch jede Mühe der eigenen Aufmerksamkeit für das Anordnen des sinnlosen Lesens erspart wird.

Die transzendente Macht, welche nach den obigen Anfüh-

* Teils um eine nähere Vorstellung, teils um den Beweis dieser unglaublichen Abgeschmacktheit zu geben, sei einiges von dem vielen (in den ersten paar Stunden des Tages kann der Brahmane etliche und 40 Fehler begehen, – ob er den rechten oder den linken Fuß zuerst aus dem Bette setzt, in den rechten oder linken Pantoffel zuerst schlüpft usf.) aus den *Gesetzen des Manu* ausgehoben. Der Brahmane darf (IV, 43) seine Frau oder seine Frauen (denn er kann deren viele haben), mit denen er auch nicht essen darf, nicht essen sehen, noch sie niesen oder gähnen sehen usf. Er darf nicht essen und dabei nur *ein* Kleid anhaben; er darf nicht urinieren und seine Notdurft verrichten auf der Landstraße, noch auf Asche, noch wo Kühe grasen, noch auf beackertem Grund, noch ins Wasser oder auf Brennholz, noch (außer in großer Not) auf einem Berg, noch auf den Ruinen eines Tempels, noch zu irgendeiner Zeit auf ein Ameisennest, noch in Gräben, worin lebendige Wesen sind, noch im Gehen, noch im Stehen, noch an dem Ufer eines Flusses, noch auf dem Gipfel eines Bergs, noch bei solcher Verrichtung sehen auf etwas vom Winde Bewegtes, oder auf ein Feuer, oder auf einen Priester, oder auf die Sonne, oder auf Wasser, oder auf Rindvieh, – muß dabei bei Tage mit seinem Gesichte gegen Norden, bei Nacht nach Süden gewendet sein, morgens und abends wie bei Tag usf. Unzählig ist das, was er in Beziehung auf das Essen zu beobachten hat.

rungen dem Wasischtha zugeschrieben wird, ist nicht eine Lizenz der Dichtung, sich in dergleichen Erfindungen zu ergehen. Unsere Vorstellungen von willkürlichen Erdichtungen in der Poesie passen ohnehin auf die indischen Produktionen nicht. Die Hoheit der Brahmanen ist ein wesentlicher Teil des Systems der Gesetzgebung, und selbst die Vorstellung von jener überschwenglichen Macht ist in die Gesetzgebung selber aufgenommen. Unter der weitläufigen Ausführung der Pflichten und Rechte der Brahmanen in dem *Kodex* findet sich auch folgendes: Ein Brahmane hat nicht nötig, bei dem König über Unrecht und Verletzung zu klagen, weil er selbst durch seine eigene Macht die, die ihn beleidigen, strafen kann. – Der König, obgleich in der äußersten Not, hüte sich, Brahmanen zum Unmut zu reizen; denn einmal aufgebracht, könnten sie unmittelbar ihn mit seinen Truppen, Elefanten, Pferden und Wagen vernichten. Wer könnte, ohne zugrunde zu gehen, diese heiligen Männer reizen, durch welche die allverzehrende Flamme geschaffen ward, die See mit untrinkbaren Wassern und der Mond mit seinem Ab- und Zunehmen? Welcher Fürst könnte Reichtum gewinnen, wenn er diejenigen unterdrückte, welche, wenn sie zornig, andere Welten und Regenten der Welten erschaffen und anderen Göttern und Sterblichen Dasein geben könnten? Welcher Mann, dem sein Leben lieb ist, wird diejenigen beleidigen, durch deren Hilfe die Welten und die Götter fortbestehen, – diejenigen, *welche reich sind in der Kenntnis der Wedas*? Ein Brahmane, *gelehrt oder ungelehrt*, ist eine *mächtige Gottheit*, so wie Feuer eine mächtige Gottheit ist, ob es geweiht ist oder nicht (*Manus Gesetzbuch* v. M. Jones, K. IX, 317). Der Brahmane, indem er die *Wedas* liest und seine pflichtmäßigen Werke, d. i. das für alle und jede tägliche, trivialste Verrichtung Vorgeschriebene beobachtet, ist ein Vollendeter und lebt in der Vollendung; der oben angeführte Unterschied betrifft, wie in der Bhagavad-Gita die Stufen der Joga, den verschiedenen Wert seiner Verrichtungen in Beziehung auf die unterschiedenen Stufen

der Vollendung, deren höchste das Lesen und die Meditation der *Wedas*, die Stufe des Weisen und die Seligkeit ist. – Daß es dagegen unter den anderen Kasten nur wenige geben werde, welche durch die angeführten beschwerlichen Mittel diejenige Hoheit zu erlangen suchten, die der Brahmane unbeschwerlich besitzt, ist von selbst zu vermuten. Die obenerwähnten Beispiele sind einzelne Erscheinungen, die ebenso sparsam vorkommen, als der gleichfalls erwähnte religiöse Selbstmord häufig ist. Dieser aber bewirkt nicht diese Vereinigung mit Gott und die transzendente Gewalt, noch die Befreiung von der Seelenwanderung, welche das Ziel dessen ist, der sich der ausführlichen Selbsttötung und dem Zustande der Bewußtlosigkeit im Bewußtsein widmet. Krischna klagte (s. oben) über die Seltenheit derer, welche die Vollendung suchen, und Kapitän Wilford, der hier aus eigener Erfahrung spricht, sagt darüber: Soviel die Inder von der Erlangung der Seligkeit auf dem Wege der Joga sprechen, so habe ich doch keinen einzigen Inder finden können, welcher diesen Weg nehmen wollte; sie führten an, daß eine Verzichtleistung auf die Welt und ihre Vergnügungen, eine vollkommene Selbstverleugnung gefordert werde und sie sich keine Vorstellung von den Genüssen der versprochenen Seligkeit machen können, da es dabei nicht Essen, Trinken, Heiraten usf. gebe. In dem irdischen Paradiese dagegen (wie wir es etwa nennen könnten – Swergathumis, unterschieden von Mokscha, jener Seligkeit) esse man, trinke, heirate usf. Den Brahmanen sind die genannten Entbehrungen, die an die anderen Kasten zur Vollendung gefordert werden, nicht auferlegt. Unter den Fakirs im nördlichen Hindostan führt Kapitän Rapter (*Asiatic Researches* XI) eine Art an, die *Jogi* heißen, aber als eine besondere Sekte aufgeführt werden. Sosehr sie, wie die anderen Fakirs, der indischen Religion angehören und teils den Schiwa, teils den Wischnu verehren (Rapter führt auch eine Sekte unter diesen Fakirs an, die den Nana, den Stifter der Sekte der Sikhs verehrt), so haben sie sich doch vom Brahmanen-Übergewicht losge-

macht und nehmen sich auf ihre mitunter sehr leichtfertige Weise, ohne den Weg jener langwierigen Mortifikationen durchzumachen, die Vorzüge, welche den Brahmanen die Geburt und die Lebensweise der Kaste gewährt.

Die übernatürliche Macht haben wir als der dritten Stufe der Joga angehörig gesehen. Der Genuß, der dieser Stufe zukommt, ist, da sie nicht die höchste ist, gleichfalls noch nicht der höchste. Ich habe hierüber das anzuführen, was Herr von Humboldt S. 41 über diese, wie es sich nennen läßt, relative Seligkeit aus dem Gedichte zusammenstellt und dieses Los von der absoluten Seligkeit unterscheidet. Dies Los heißt nämlich Erhebung in die fleckenlosen Welten derer, die das Höchste kennen (XIV, 14 f.). Herr von Humboldt erkennt darin, gewiß mit Recht, dasselbe mit dem Leben in den Welten derer, die reinen Wandels gewesen, welches unendliche Jahre vor einer neuen Wiedergeburt in die zeitliche Welt dauern soll, VI, 41, 42. Die Wiedergeburt steht zwar einem solchen bevor, weil er nicht absolut die Devotion vollendet hat (Wilkins: durch den Tod unterbrochen, Herr von Schlegel überhaupt: *qui devotione excidit*), jedoch eine Geburt in einer *heiligen* und achtungswerten Familie, ohne Zweifel einer Brahmanenfamilie (Herr von Schlegel hat nur *castorum beatorumque familia*), oder aus dem Geschlecht eines gelehrten Jogi; eine solche Wiedergeburt sei höchst schwer (wie wir gesehen) zu erlangen. IX, 20–22 ist dasselbe wiederholt. Herr von Humboldt fügt hinzu, daß die Wiedergeburt in die irdische Welt nach Erschöpfung des erworbenen Verdienstes als das Schicksal derer geschildert werde, die sich auf beschränkte Weise nur an die heiligen Bücher und die in ihnen vorgeschriebenen Zeremonien gehalten; es heißt nämlich nach Herrn von Schlegels Übersetzung daselbst (sl. 21): »sic religionem librorum sacrorum sectantes, *desideriis capti*, felicitatem fluxam ac reciprocantem adipiscuntur«[6]; denn gegen die Lehre der

6 In Paul Deussens Übersetzung: »In dieser Weise der Satzung der drei

Wedas und die wissenschaftliche Theologie eifere die Bhagavad-Gita auch sonst, nicht sie ganz wegwerfend, aber sie darstellend als nicht den letzten Grund erforschend, nicht das letzte Ziel erreichend (II, 41–53). Vorhin ist des *Lesens* der *Wedas* als des heiligsten Geschäfts der Brahmanen erwähnt worden; um hierin nicht einen Widerspruch mit dem zu finden, was Herr von Humboldt hier von dem Verhältnisse der Ansichten des Gedichts zu den *Wedas* sagt, ist in Erinnerung zu bringen, daß an die Brahmanen zur höchsten Vollendung gleichfalls die Unterdrückung der Leidenschaften gefordert wird, ferner daß II, 41 ff. nicht von dem der Brahmanenkaste eigentümlichen Lesen der *Wedas als solchem* gesprochen wird, sondern von dem verkehrten oder ungenügenden Gebrauche, der von diesen Büchern und deren Vorschriften gemacht und der hier getadelt wird. Herr von Schlegel nimmt die Stelle in einem viel stärkeren Sinne, nämlich als Tadel der *Wedas* selbst (*Indische Bibliothek*, 2. H., S. 237), indem der Dichter in ihr sie angreife und ihnen vorwerfe, auch sie begünstigten durch verheißene Segnungen für äußerliche Religionsleistungen eine weltliche Denkart, und [er] meint, der Dichter habe sich in eine, wie es scheine, absichtliche Dunkelheit gehüllt wegen der Kühnheit seines Unternehmens. Herr von Schlegel gibt dabei die interessante Hoffnung, dieses einst in der philosophischen Auslegung des Gedichtes zu beweisen. Einstweilen können wir uns nur an die verschiedenen Übersetzungen halten, und alle drücken denselben wesentlichen Sinn [aus], wie ihn auch Langlès[7] nach den zu anderweitigem Behufe gemachten Zitationen (*Indische Bibliothek*, 2. H., S. 235) gibt: »L'auteur (des Gedichts) critique la conduite des fauts dévots qui *dans des vues intéressées*, observent les règles préscrites par les Védas, il finit par dire: Ils pratiquent aussi, ils agissent, mais *sans la retenue digne du sage*.« Ferner S. 238 zu sl. 45: »Crichna

Veden folgend und nach Wünschen verlangend, erlangen sie Hingehen und Wiederkommen.«

7 Louis Mathieu Langlès, 1763–1824, französischer Orientalist

dit à Arjouna que l'explication des Védas peut prêter des sens favorables aux gens amis de la liberté, ou des passions ou des ténèbres« (den drei obenerwähnten Qualitäten, die überall die drei Grundkategorien sind). Die englische Übersetzung drückt den Sinn wie Langlès aus, hier und da nur in entschiedeneren Zügen, als die Schlegelsche ebendenselben darstellt. Diese lautet sl. 41–43: »Multipartitae ac infinitae sententiae *inconstantium*« (s. darüber Herrn von Humboldt zu *Langlès*, a. a. O., S. 236). »Quam floridam istam orationem proferunt *insipientes librorum sacrorum dictis gaudentes*, nec ultra quicquam dari affirmantes, *cupiditatibus* obnoxii, sedem apud superos finem bonorum praedicantes (orationem, inquam), insignes natales *tanquam operum praemium* pollicentem, rituum varietate abundantem, quibus aliquis opes ac dominationem nanciscatur: qui *hac a recto proposito abrepti*, circa opes ac dominationem ambitiosi sunt, horum *mens non componitur contemplatione* ad perseverantiam.«[7a]

Ich kann hierin nichts sehen, als daß vom Mißbrauche der *Wedas* (»librorum sacrorum *dictis* gaudentes« heißt bei Wilkins: »delighting in *the controversies* of the Veds«), und zwar ausdrücklich durch Menschen, die in Irrtümern und noch in Leidenschaften befangen sind, die Rede ist, wie bei uns vom Mißbrauche der Bibel gesprochen wird, die für alle möglichen Irrtümer zitiert worden, von denen man auch

---

7a In Paul Deussens Übersetzung:
»41. . . . vielverzweigt und endlos (sind) die Ansichten der Unentschiedenen.
42. Eine blumenreiche Rede gibt es, welche die Unweisen verkündigen, sie, welche an Vedareden sich letzen, o Prithâsohn, und behaupten, daß es nichts anderes gebe;
43. sie, welche in Werken befangen, zum Himmel streben und jener Rede huldigen, welche als Lohn der Werke eine Neugeburt verheißt und viel Redens macht von besonderen Zeremonien zum Zwecke des Genusses und der himmlischen Herrlichkeit:
44. Wer durch sie seinen Geist verführen läßt, der klammert sich an Genuß und himmlische Herrlichkeit; aber jene Ansicht, welche Entschiedenheit in sich trägt und auf Versenkung [sich gründet], wird ihm nicht zuteil.«

sagen kann, sie seien durch Aussprüche der Bibel veranlaßt worden, ohne daß darum dem Ansehen und dem wahren Inhalte der Bibel Eintrag geschehe, weil es nur der Irrtum selbst ist, der sich solche Veranlassung nimmt. Gleich in sl. 46 heißt es: Zu so vielem Gebrauch ein voller Brunnen dient, so vielfachen Gebrauch gewähren dem *prudenti theologo* die *Wedas*, – wie auch unsere Theologen so *klug* sind, ihre willkürlichen Meinungen auf die Bibel stützen zu können. Ist unter *prudens theologus* etwas Wahreres als nur ein kluger Theolog zu verstehen (Wilkins: *knowing divine*), so liegt darin immer, daß von einem vielfachen Gebrauche der *Wedas* die Rede ist. In IX, 20 wird solchen, die, kenntnisreich in den *drei* (hier sind nicht vier erwähnt) *Wedas*, den Asklepiassaft trinken nach den Opfern und den Reinigungen von ihren Sünden, die Seligkeit der Welt des Indra zugesagt. Aber VIII, 11 ff. eröffnet Krischna dem Ardschuna das Innerste und Höchste – nämlich die Joga – und sagt ausdrücklich, daß dies der reine Pfad sei, den die Weisen der *Wedas* lehren, und diese sind keine anderen als Brahmanen und dürfen keine anderen sein. Am bestimmtesten heißt es XV, 15: *Ich* (Krischna) *bin in allen Wedas zu erkennen*, ich bin der Urheber der theologischen Lehre (*wedanta*) und (nach Herrn von Schlegel) bin der Ausleger der *Wedas* (Wilkins: *I am who knowed the Veds*). Der die Kenntnis und Erkenntnis und die Auslegung der *Wedas* hat, ist der Brahmane; Krischna spricht sich als *identisch*, nicht bloß übereinstimmend, mit den Brahmanen aus, wie er auch die *Wedas* selbst ist, – wovon nachher. Krischna teilt dem Ardschuna das Wesentliche der Weisheit dieser Bücher und der Brahmanen mit, weil Ardschuna ein Kschatrija ist und darum für sich sie nicht besitzt. So muß die Bhagadvad-Gita selbst nur als Mitteilung dieser Weisheit an die Nation angesehen werden, wodurch das, was ihr sonst auf andere Weise nicht bekannt wird, vielmehr im ganzen unzugänglich ist, zur allgemeineren Kenntnis gemacht wird, – auf die angemessene Weise, nämlich in einem poetischen Werke. Die

beiden Nationalgedichte Indiens leisten den Indern, was die Homerischen Gedichte den Griechen: die Belehrung über ihre Religion; sonst ist für diese Völker keine irgendwoher zu schöpfen. Der Kultus selbst ist nicht lehrend. Auch die griechischen Dichter, welche nach der berühmten Stelle Herodots [II, 53] den Griechen ihre Götter gemacht haben, hatten Mythen, Traditionen, Kultus, Mysterien usf. schon vor sich; aber die *Wedas* sind für die indischen Dichter eine viel festere Grundlage. Die Gedichte beider Nationen, wie überhaupt, sind nur Nationalgedichte, insofern sie ganz in dem religiösen Geiste und in den Vorstellungen ihres Volkes stehen. Die *Wedas* liegen uns zwar noch nicht zur Einsicht vor – welcher Gelehrte oder vielmehr welche Regierung wird uns einst dies Geschenk machen? –, aber man braucht nur die einstweilen dem, der sich für die Religionen der Völker interessiert, unschätzbaren Auszüge anzusehen, die uns Colebrooke gegeben hat, um auch unabhängig von der angegebenen allgemeinen Anerkennung und religiösen Verehrung dieser Bücher sich zu überzeugen, daß, was in der Bhagavad-Gita überhaupt und von dem Innersten der indischen Vorstellung gemein gemacht ist, sich ganz nur auf die Lehre der *Wedas* gründet. In diesen heiligen Büchern selbst erscheint der Widerspruch, daß Opfer, Gebete, Werke und anderes, was äußerliche Erscheinung wird, das eine Mal als wesentlich vorgeschrieben, das andere Mal Brahma und die reine Richtung auf ihn als das Höchste, ja allein Wahre gepriesen wird. Von den *Wedas* sagt Krischna teils, daß er selbst alle drei *Wedas* ist (IX, 17), teils in einem Zuge (daselbst), daß er das konzentrierte Monosyllabum *Om* in denselben ist (auch VII, 8), ingleichen X, 35, daß er unter den heiligen Hymnen (ohne Zweifel den Mantras, den Teilen der *Wedas*, welche aus Hymnen und Gebeten bestehen) der berühmte *Gajatri* ist (Herr von Schlegel schwächt durch *magnus hymnus* das spezifische *Gajatri*, das Wilkins angibt), dessen Übersetzung Colebrooke (*Asiatic Researches* VIII, 400) gegeben hat. – Derselbe Gegensatz und Widerspruch

erscheint allenthalben, wo äußerlicher Kultus und Zeremonien zugleich mit dem Bewußtsein höherer Innerlichkeit verbunden ist. In einer anderen Religion, die einen Zeremonialkultus von Opfern usf. hat, heißt es auch: Opfer und Brandopfer gefallen dir nicht; was dir wohlgefällt, ist nur ein reines Herz. Es ist derselbe Gegensatz, der, unter ärgeren Äußerlichkeiten zugleich mit einer größeren Tiefe des Inhalts verbunden, zwischen dem Glauben und den Werken vorgekommen ist. Es ist als indisches Gedicht, daß gleicherweise Bhagavad-Gita den Unterschied von Innerlichem und Äußerlichem nur als Gegensatz, nur als höchsten Widerspruch ohne seine Versöhnung enthalten kann. Dieser Umstand macht das Tädiöse der Darstellung sogar notwendig; wenn die eine Seite, die Werke und das Handeln überhaupt, geboren worden, so fällt die andere, die Abstraktion von aller Handlung des Gottesdienstes und der Wirklichkeit, wieder ein; aber diese Einseitigkeit macht auch wieder die andere, die Aufforderung zum Handeln insbesondere an den Kschatrija, notwendig, so daß der Vortrag von selbst durch den Inhalt in diese lästigen Wiederholungen gerät.

Um nun aber von der Stufe der Vollendung, welche das höchste Ziel ist, zu sprechen, so betrachten wir sie zunächst in ihrer subjektiven Form. Diese Vollendung bestimmt sich als dauernder Zustand der Abstraktion, um die es sich in allem Vorhergehenden gehandelt hat, – perennierende Einsamkeit des Selbstbewußtseins, die alle Sensationen, alle Bedürfnisse und Vorstellungen von äußeren Dingen aufgegeben hat, somit nicht mehr Bewußtsein ist, – auch nicht ein erfülltes Selbstbewußtsein, welches den Geist zum Inhalte hätte und insofern auch noch Bewußtsein wäre; ein Anschauen, das nichts anschaut, von nichts weiß, – die reine Leerheit seiner in sich selbst. Nach modernen Ausdrücken ist die Bestimmtheit dieses Zustandes die absolute *Unmittelbarkeit* des Wissens zu nennen. Denn wo Wissen von etwas, von einem Inhalt ist, darin ist sogleich und bereits Vermittlung; das wissende Subjekt ist Inhaltwissendes nur vermittels

dieses Inhalts, der ihm Gegenstand ist, und der Inhalt ist nur Gegenstand vermittels dessen, daß er gewußt wird. Einen Inhalt aber hat das Bewußtsein nur, insofern er ihm Gegenstand ist, es sei fühlend, anschauend, oder wie man wolle; denn das Fühlen, Anschauen, wenn es nicht Fühlen des Tieres ist, ist Fühlen, Anschauen des Menschen, d. i. des Bewußtseienden, – einfache nur analytische Bestimmungen, welche sogar nicht zu bemerken und zu wissen diejenigen, die heutigentags soviel vom unmittelbaren Wissen sprechen, bewußtlos und unwissend genug sind.

Diese abstrakte Konzentration ist nun die Seligkeit, deren nähere Bestimmungen Herr von Humboldt S. 39 zusammenstellt – die den Frommen und Gläubigen fast auf jeder Seite unseres Gedichts mehreremal verheißen wird –, durchweg das Eingehen in die Gottheit oder wörtlich zunächst in Krischna, das *Verwehen* in Brahman, *die Verwandlung in Brahman* (V, 24), Schlegel: »ad exstinctionem in numine (d. i. Brahman) pervenit«, Wilkins: »obtain the incorporeal Brahm«, und dann weiter: »Brahm is prepared, from the beginning, for such as are free from lust and anger« etc. Diese Einheit mit Brahman gibt auch die Befreiung von der Metempsychose.

Diese Einheit mit Brahman führt von selbst auf den letzten Punkt, welcher in dem Zusammenhange der indischen Religion der höchste ist, – den Begriff des Brahman, die Spitze der betrachteten Vertiefung. So leicht faßlich und bekannt es ist, was Brahman ist, so größere Schwierigkeiten bietet sein Zusammenhang mit dieser Vertiefung selbst dar; und so interessanter ist es, diesen Zusammenhang zu betrachten, aus dem, wie sich ergeben wird, der Begriff Brahmans selbst resultiert oder der vielmehr er selbst ist.

Gehen wir davon aus, näher zu betrachten, welche die *affirmative* Stelle oder Bestimmtheit des Geistes sei, der jene Vertiefung seiner in sich, jene Vereinsamung des Selbstbewußtseins mit sich angehöre, so ist es das *Denken*. Vertiefung und die anderen Ausdrücke, Devotion, Kontemplation,

bezeichnen das *Zuständliche*, nicht die Sache selbst. Jene Abstraktion von aller äußerlichen und innerlichen Bestimmtheit, allem Inhalte der Empfindung und des Geistes in ihrem affirmativen spezifischen Dasein ist das zustandslose Denken. Es ist für erhaben zu achten, daß die Inder sich zu dieser Absonderung des Unsinnlichen vom Sinnlichen, der empirischen Mannigfaltigkeit von der Allgemeinheit, des Empfindens, Begehrens, Vorstellens, Wollens usf. von dem Denken und zu dem Bewußtsein der Hoheit des Denkens erhoben haben. Aber das Eigentümliche ist, daß sie von der ungeheuren Abstraktion dieses Extrems nicht zur Versöhnung mit dem Besonderen, nicht zum Konkreten durchgedrungen sind; ihr Geist ist deswegen nur der haltungslose Taumel von dem einen zu dem anderen und zuletzt die Unglückseligkeit, die Seligkeit nur als Vernichtung der Persönlichkeit, was dasselbe mit dem Niban der Buddhisten ist, zu wissen.

Wenn statt des Ausdrucks *Devotion, Vertiefung* usf. die Benennung der Sache, *Denken*, gebraucht worden wäre, so stünde dem entgegen, daß wir bei dem Denken, selbst dem reinen, auch abstrakten Denken immer noch die Vorstellung haben, daß *etwas* gedacht werde, daß wir als denkend *Gedanken* haben, d. i. sie als inneren Gegenstand haben. In gleicher Bestimmungslosigkeit das *Anschauen* als so ganz reines Anschauen genommen, ist es dieselbe abstrakte Identität mit sich; das nur reine Anschauen schaut auch nicht *etwas* an, so daß man es selbst nicht Anschauen *des Nichts* nennen kann, denn es ist gegenstandslos. Doch Anschauen schließt wesentlich ein, konkret zu sein; wenn das Denken zwar auch nur wahr ist, insofern es konkret in sich ist, so ist seine eigentümliche Bestimmtheit jene reine Allgemeinheit, die einfache Identität; der Jogi, der innerlich und äußerlich unbewegt dasitzt und auf die Spitze seiner Nase hinstarrt, ist jenes zur leeren Abstraktion gesteigerte, gewaltsam festgehaltene Denken. Solcher Zustand aber ist uns ein durchaus Fremdartiges und Jenseitiges und würde uns durch den Aus-

druck des Denkens, als welches uns in unserer Vorstellung etwas ganz Geläufiges ist, viel zu nahe gelegt.
Erinnern wir uns aber jedoch der Ausdrücke, daß jene Vertiefung den Brahma *suche*, der Weg, die *Richtung* auf ihn und die *Vereinigung* mit ihm sei, so liegt darin wohl, daß sie einen Gegenstand habe, den sie zu gewinnen strebe. In der Tat aber ist sie, wie gezeigt, in ihrer eigenen Bestimmung objektlos, und Streben, Richtung u. dgl. gehört nur dem Bewußtsein an, in dem das Vertiefen selbst nicht erreicht ist. Insofern nun dieses objektlose Denken zugleich wesentlich als Beziehung auf Brahma vorgestellt ist – aber als eine *unmittelbare*, d. h. unterschiedslose Beziehung –, so ist notwendig *dieses rein abstrakte Denken als Brahma selbst* bestimmt, ein subjektives, das mit dem als objektiv Gesagten identisch ist, so daß dieser Gegensatz verschwindet und zu einem im Inhalte selbst nicht vorhandenen, äußerlichen Sagen wird.
Es versteht sich hierbei von selbst, daß, wenn hier die Ausdrücke von Subjektivem und Objektivem und vollends von deren Einheit gebraucht worden, diese Erfindungen der denkenden Reflexion neuerer Zeit den Indern nicht zugeschrieben werden sollen, sowenig als, wenn eine denkende Mythologie zeigt, was der *Begriff* von Zeus, Hera, Demeter usf. ist, derselbe hiermit als reflektierter Begriff den Griechen zugeschrieben[8] wird. Man hat dabei wohl recht zu sagen, sie haben diesen Begriff von Zeus nicht *gehabt*. Aber darum ist solcher Begriff, wenn er richtig bestimmt ist, nicht weniger Inhalt ihrer Phantasievorstellung von Zeus gewesen. Die Unwissenheit über diesen Unterschied, ob ein Inhalt das sinnliche oder phantasierende [Bewußtsein] nur erfüllt oder ob ebenderselbe Inhalt vom reflektierenden Bewußtsein als Gedanke und Begriff gewußt wird, ist die Quelle vielen Mißverständnisses und rohen Widerspruchs geworden. – Wenn nun Brahman als jene Einheit bestimmt worden, so ist

8 A: »nicht zugeschrieben«

es diese Einheit selbst, auf welche die wesentliche Ungunst gegen diese abstrakten Bestimmungen fällt. In der Tat ist sie als abstrakte Einheit ohne Bestimmung in ihr selbst das Mangelhafteste und Unwahre; eben diese Dürftigkeit ist es, welche die Natur des indischen Brahma konstituierte; er ist die Einheit nur als die abstrakte Allgemeinheit, als bestimmungslose Substanz. Und wenn vorhin aus der Bestimmung der subjektiven Seite gezeigt worden, daß, indem sie das ganz abstrakte Denken, das nichts denkt, ist, eben damit kein Gegenstand für sie vorhanden ist, so erhellt dies gleichfalls aus der eben genannten Bestimmung, die wir die objektive nennen können, nämlich der reinen *Allgemeinheit* oder reinen Substanz, als welche eben dies ist, daß von aller Besonderheit, somit auch von der Besonderheit eines Objekts gegen ein Subjekt abstrahiert ist. Man gehe von der subjektiven oder von der objektiven Bestimmung aus, so zeigt sich Brahman als das[9] Mangelhafte, das ohne den Unterschied des Subjektiven und Objektiven ist. Aber die Notwendigkeit und damit die Macht des *Unterschiedes* ist so groß, daß er auch auf dieser höchsten Spitze rekurrieren muß.

Er begegnet uns schon, sowie der Ausdruck Brahma zu gebrauchen ist. Herr von Humboldt (S. 21) wie auch Herr von Schlegel ausführlicher (*Indische Bibliothek*, II. Bd., 4. H., S. 420, bei Gelegenheit eines gelehrt tuenden, aber in der Tat zu nichts führenden oder zu nichts kommen wollenden Geredes) bringen den Unterschied von Brahma mit einem kurzen a hinten, dem Neutrum, und mit einem langen, dem Maskulinum, wieder in Erinnerung und geben dessen genaue Bestimmung an. Es ist die Sitte (wie ebenda Herr von Schlegel S. 422 angibt) der heutigen und besonders der bengalischen Pandits, also ein *usus* der Gelehrten des Landes selbst, hiermit auch im Deutschen, wo sich der Unterschied eines langen und kurzen a nicht gut ausdrücken läßt, den kurzen

9 A: »der«

Schlußvokal des Neutrums zu unterdrücken und Brahm[10] zu schreiben. Das Maskulinum Brahma, der *Herr* der Geschöpfe nach der lakonischen Angabe des ältesten indischen Lexikographen (ebenda S. 423), ist Individuum, Person, und spricht daher unsere europäische Vorstellungsweise günstig an. Ich bemerke hierüber, daß es für die Beurteilung dieser Persönlichkeit wesentlich auf den inneren Gehalt derselben ankommt. Brahma bleibt seiner inneren Bestimmung nach das abstrakte *Sein*, das Allgemeine, die *Substanz ohne Subjektivität* in sich, ist daher nicht das *Konkrete*, nicht der Geist (ebensowenig [wie] Gott als das moderne *Wesen* der Wesen, hiermit als konkret, als Geist bestimmt ist). Mit solchem Gehalt, welcher vielmehr Gehaltlosigkeit ist, ist in der Tat jenes Maskulinum nicht ein individuelles Subjekt; die Persönlichkeit ist an ihm leere Form, sie ist bloße *Personifikation*. – Es ist in der Betrachtung der Religionen von unbedingter Wichtigkeit, die bloße Personifikation des Gottes oder eines Gottes, die man in allen Mythologien finden kann, von der Persönlichkeit, die es dem Gehalte nach ist, zu unterscheiden. Bei der Oberflächlichkeit der Personifikation fällt sogleich auch die gegenständliche Selbständigkeit des Gottes gegen das Subjekt hinweg. So nehmen wir den Eros, oder die Pallas zu Anfang der *Ilias*, wenn sie das Herausziehen des Schwerts in Achill hemmt, sogleich für die subjektive Empfindung der Liebe, für die in Achill selbst eintretende Besonnenheit.

Ein[11] erläuterndes Beispiel aber, wie Brahma personifiziert und selbst bis zu einer trivialen Äußerlichkeit erscheint, zugleich aber seine Unterscheidung gegen das Subjekt, dem er gegenübersteht, aufgehoben und er nur als dessen subjektives Sinnen, als Neutrum, kundgegeben ist, bietet sich gleich in der Einleitung zum *Ramajana* dar. Walmiki (der Verfasser des *Ramajana*, ein Zweimalgeborener), mit dem Stoff

10 In Hegels Text steht durchgehend »Brahm« für das übliche »Brahman«, das in der vorliegenden Ausgabe eingesetzt wurde.
11 A: »Als«

und Vorhaben dieses Gedichts beschäftigt, spricht eine Klage über einen eben vor seiner Hütte Erschlagenen und dessen überlebende Geliebte aus; das Versmaß, in dem ihm diese Klage ausbricht, frappiert ihn und seinen Schüler, der dieses Versmaß gleichfalls gut findet. Walmiki setzt sich darauf in der Hütte auf seinen Stuhl nieder und fällt in tiefe Betrachtung. Da kam der glorreiche Brahma (ob im Original Brahman oder Brahma in dieser ganzen Erzählung steht, weiß ich nicht zu sagen, es ist aber für sich selbst gleichgültig), der viergesichtige, der Herr der drei Welten, in der Hütte an. Walmiki in seiner Vertiefung erblickt ihn, steht auf, bückt sich mit gefalteten Händen, präsentiert ihm einen Stuhl, setzt ihm Wasser, Milch, Reis vor, – Wasser, um ihm die Füße zu waschen (gewöhnliche Gaben und Bezeigungen gegen einen geistigen Lehrer); Brahma läßt sich auf den dargebotenen Stuhl nieder und heißt den Walmiki sich gleichfalls einen nehmen. Walmiki setzt sich, ist mit seinem Geiste auf Brahma gerichtet, fällt in tiefes Nachdenken und singt eine Strophe (nicht etwa des Lobes auf Brahma, der vor ihm säße, sondern) der Klage über die Untat, den vorhin erwähnten Mord, – im Versmaß der vorigen Klage. Brahma sagt ihm nun umständlicher, in diesem Metrum soll[e] er Ramas Taten besingen, und verschwindet. Walmiki und der Schüler ist voll Erstaunens; die Schüler insgesamt rufen in diesem Versmaße aus, daß aus den Worten, die der Lehrer über die Mordtat gesprochen, dies Versmaß entstanden sei. So entschließt sich nun Walmiki, in demselben den *Ramajana* zu komponieren. – Man sieht, daß selbst gegen jene Äußerlichkeit des Erscheinens Brahma als das tiefe Sinnen charakterisiert bleibt.

Es sind aber die Momente und deren Verhältnis, welches im Vorhergehenden aus der Natur der Sache sich ergeben hat, nach ihrem bestimmteren Vorkommen in der indischen Darstellung aufzuzeigen. Brahmans *metaphysische* Bestimmung ist so bekannt als einfach und schon angeführt worden: das reine Sein, reine Allgemeinheit, *supreme being*, das höchste

Wesen; das Wesentliche und Interessanteste dabei aber ist, daß diese Abstraktion festgehalten werde gegen die Erfüllung: Brahman nur als das reine Sein, ohne alle konkrete Bestimmung in sich. Wenn wir Europäer sagen, Gott ist das höchste Wesen, so ist diese Bestimmung ebenso abstrakt und dürftig, und die Verstandesmetaphysik, welche das Erkennen Gottes, d. h. Bestimmungen von ihm zu wissen, leugnet, fordert, daß die Vorstellung von Gott sich auf dieselbe Abstraktion beschränke, von Gott nichts weiter wissen soll, als was Brahman ist. Dieser kritischen Weisheit unerachtet wird im allgemeinen die europäische Vorstellung dies in sich behalten, daß sie bei dem Worte »höchstes Wesen« oder noch mehr »Gott« ein Konkretes, ihn als Geist vor sich hat und daß das, was sie meint, reicher und gehaltvoller ist als das, was sie sagt.

Dies veranlaßt mich zu einer Bemerkung über die Übersetzung von Brahman (im Neutrum) bei Herrn von Schlegel durch *numen*, indem Krischna zum Unterschiede durch *almum numen* bezeichnet wird; Herr von Humboldt gebraucht den Ausdruck *Gott* und bemerkt ausdrücklich S. 21, daß aus vielen Stellen deutlich hervorgehe, daß das Brahman und Gott dieselben Begriffe seien. Herr Guigniaut in der Übersetzung der Creuzerschen *Symbolik*[12] (Tome I, P. II, Notes p. 618) erklärt sich sehr bestimmt gegen Herrn von Schlegels »*méthode*, qui consiste à traduire généralement, par des expressions latines correspondantes, les termes sacramentals de la philosophie réligieuse des Brahmanes, et beaucoup d'autres dénominations théologiques et mythologiques, en faisant disparaître complètement les noms originaux. – Cette manière efface et détruit toute originalité, toute propriété, toute couleur locale.« – Herr von Schlegel gibt zwar an (*Indische Bibliothek*, II. Bd., 4. H., S. 422), daß das Wort Brahman (Neutrum) ganz genau dem griechi-

12 Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 Bde., 1810/12

schen τό θεῖον, *einigermaßen* auch dem lateinischen *numen* entspreche, wenn dieses schöne Wort nach seiner wahren Würde gebraucht werde. In allen diesen Ausdrücken, wie nicht weniger in *Deus* und *Gott*, ist Gott zwar so unbestimmt gesagt, als Brahman an sich unbestimmt, d. h. abstrakt ist; aber der große Unterschied ist, daß jene Ausdrücke von einer konkreten Vorstellung begleitet, nicht in der Unbestimmtheit gemeint sind, welche das innere Wesen Brahmans ausmacht. Es ist oben bemerkt worden, daß beim Übersetzen außer der äußerlichen Notwendigkeit auch der Sache nach für zulässig angesehen werden muß, für den Ausdruck einer Sprache, der etwas Besonderes bezeichnet, in der anderen den Ausdruck des Allgemeineren zu nehmen, oder auch umgekehrt; anders aber ist es, wenn jeder der beiden Ausdrücke etwas eigentümlich Spezifiziertes bedeutet und das Allgemeine nur das Gemeinschaftliche derselben ist. Hier bringt der Gebrauch des spezifischen Ausdrucks in unsere Vorstellung eine Bestimmung des Inhalts, welche vielmehr entfernt bleiben, und läßt dagegen eine andere weg, welche ausdrücklich vor uns gebracht werden soll. Diese Veränderung, die bei untergeordneten Zügen und Modifikationen unwichtiger werden kann, wird verwirrend, wenn sie bei den allgemeinsten und wichtigsten Grundbestimmungen eintritt. *Deus*, θεός, wie *Dewa*, auch anderes der Inder, mag wohl und muß sogar als *Gott* übersetzt werden, wenn es nur um die unbestimmtere Vorstellung zu tun ist. Wenn aber die Verschiedenheit herausgetreten und sie ausdrücklich für die Vorstellung zum Auffassen bezeichnet ist, da werden wir getäuscht, wenn uns statt eines Spezifischen das davon spezifisch Unterschiedene gegeben wird. So wie im ersten Artikel bemerkt worden, enthalten unsere Priester, Soldaten usf. eigentümliche Verhältnisse, die in den Brahmanen, Kschatrija usf. fehlen, wogegen in diesen wieder Bestimmungen sind, welche untrennbar zu ihrer wesentlichen Natur gehören. So wird man auch gewiß nicht Zeus, Jupiter, ob dies gleich der höchste Vater der Götter ist, [durch] *Gott* oder auch *das*

höchste Wesen übersetzen. Die objektive Bestimmung Brahmans, diese Kategorie des *reinen Seins*, in welches die indische Vorstellung *alles* Besondere sich *auflösen* läßt, macht als das Nichts alles Endlichen das Erhabene der indischen Religion aus, das jedoch darum noch nicht das Schöne, noch weniger das wahrhaft Wahre ist. Vielmehr ist das reine Sein um seiner Abstraktion willen nur endliche Kategorie. Doch begehen hierbei die Inder, sowenig als die Eleaten, die Inkonsequenz nicht, das Nichtsein von dem Sein unterschieden zu setzen oder es von ihm auszuschließen; Herr von Humboldt bemerkt dies 14 nach IX,19, wo Krischna sagt: Unsterblichkeit und Tod bin ich, *was ist, was nicht ist*. Dasselbe, daß Brahman die *entity* und *non-entity* ist, kommt auch anderwärts genugsam vor.

Dieses reine Sein, weil es nicht bis zur Bestimmung der unendlichen Subjektivität fortgeführt ist, gibt den indischen *Pantheismus*, wie zugleich insofern den *Monotheismus*, weil das reine Sein das Eine ist. Colebrookes so häufig angeführtes Resultat aus der Kenntnis der *Wedas* (*Asiatic Researches*, Vol. VIII), daß die alte indische Religion nur *einen Gott* anerkennt, aber das Geschöpf nicht hinlänglich von dem Schöpfer unterscheidet, hat zwar die nähere Bestimmung, daß ursprünglich die Sonne als die große Seele (Mahanatma) gefaßt worden ist; aber insofern es nur um solchen Monotheismus zu tun ist, bleibt derselbe oder ist vielmehr reiner vorhanden im Brahman. Dieser Monotheismus ist aber ebenso wesentlich Pantheismus; denn wenn das Eine auch als *Wesen* oder als die Abstraktion des *Allgemeinen* bestimmt wird, ist es um dieser Abstraktion selbst willen die *Unmittelbarkeit* und darum allerdings, als das *Sein der Dinge*, immanent und identisch mit ihnen, das Geschöpf insofern nicht vom Schöpfer unterschieden; allein dies immanente Sein ist darum nicht die konkreten und empirischen Dinge und deren Endlichkeiten, sondern vielmehr nur das *Sein* ihres Daseins, die unbestimmte Identität. Dies ist es, was die Unvollkommenheit der Kategorie der Substanz aus-

macht, daß es in die Betrachtung des äußerlichen, denkenden Subjekts gelegt ist, die Unterscheidung zu machen, in dem Anschauen und Bewußtsein der endlichen, einzelnen Dinge von ihrer Endlichkeit und Einzelheit zu abstrahieren und die Substanz, das *eine* Sein, festzuhalten. Ich habe es anderwärts (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 2. Ausg. [1827], S. 519 ff. und Vorr. S. XIII ff.[13]) ausführlicher gerügt, daß es heutigentags besonders bei den Theologen, welche die Vernunft nicht von dem Verstande, nicht einmal die Substanz von der Akzidentalität zu unterscheiden wissen, vielmehr überhaupt das Vernünftige zur Alberniheit verkehren und dichten, Mode ist, den Pantheismus gerade in sein Gegenteil zu verkehren, indem sie versichern, durch ihn werde das Unendliche zu endlichen Dingen, das Gute zum Bösen usf. und hiermit ebenso das Endliche, als *affirmativ* bestehen bleibend, zum Unendlichen, das Böse, als solches seiend, zum Guten gemacht. Sie fassen so den Pantheismus als eine *Allesgötterei* auf, als ob [von] ihm die einzelnen Dinge und deren empirische endliche Existenz als solche für göttlich oder gar für Gott gehalten würden. Es wäre nur dem Vieh, als welches Anschauungen wie auch Vorstellungen von Bildern hat, aber als nicht denkend nicht zum Allgemeinen kommt, solches Dafürhalten zuzuschreiben; und unter den Menschen gehört nur jenen Erfindern solcher Behauptung eine solche Vorstellung an.

Der Unterschied der Erkenntnis in dieser Rücksicht ist sehr gut in dem Bewußtsein der Inder und in der von Herrn von Humboldt S. 13 angeführten XVIII. Lektion, sl. 20 bis 22 angegeben. Die wahrhafte Erkenntnis, heißt es daselbst, ist, in *allem*, was existiert, nur das *eine unveränderliche* Prinzip, das *Ungeteilte* in dem Teilbaren zu sehen. Die zweite Erkenntnis ist, die verschiedenen (besonderen) Prinzipien in den einzelnen Dingen zu erkennen, – noch beschränkte Allgemeinheit, wie unsere allgemeinen Natur-

13 3. Aufl. § 573 Anm. → Bd. 10; Vorrede zur 2. Ausg. → Bd. 8, S. 20 ff.

kräfte usf. Die widrigste Erkenntnis, die der dritten Qualität, der *Finsternis*, ist aber die, nur vom Einzelnen zu wissen, als ob ein solches ein Ganzes für sich wäre, ohne ein allgemeines Prinzip. Von solcher absoluten Selbständigkeit der einzelnen Dinge und deren Bestimmtheiten kommt jene heutige Vorstellung des Pantheismus nicht hinweg, und da es die ausdrücklichste Bestimmung des Pantheismus ist, daß die einzelnen Dinge und alle endlichen Qualitäten als nicht selbständig, vielmehr als in dem reinen Sein aufgehobene, *negierte* zu fassen seien, so ist es in der Tat nur die eigene Unfähigkeit der Subjekte, die sich jene falsche Vorstellung machen, sich von dem Glauben an die Selbständigkeit, an die Absolutheit des Endlichen nicht losmachen und[14] das Faktum nicht richtig auffassen zu können.

Es sind lange Tiraden im Gedichte, in denen Krischna dieses allgemeine Sein von sich ausspricht. Lekt. VII: Ich bin der Geschmack in den Wassern, der Glanz in der Sonne und [dem] Mond, das mystische Wort in den heiligen Büchern, der Ton in der Luft, das Wissen der Wissenden usf. Weiter Lekt. X: Unter den Aditiaden bin ich *Wischnu*, unter den Sternen die Sonne usf., unter den *Rudras* bin ich *Schiwa* usf. Diese Tiraden, die anfangs erhaben lauten, macht die Monotonie bald gleichgültig; zunächst sprechen sie aus, daß Krischna in allem Einzelnen das Wesentliche, das Prinzip sei, welches jedoch wie Geschmack, Glanz usf. selbst noch etwas Beschränktes ist. – In diesen Tiraden führt dann auch Herr von Schlegel, beiläufig gesagt, die oben bemerkte Weise des Übersetzens nicht durch; diese Stellen strotzen von unübersetzten Eigennamen; auch Schiwa heißt nicht etwa *numen destruens*, *fatum* oder dergleichen, wie statt Krischna immer *numen almum* steht. – Jene vielen besonderen Allgemeinheiten werden aber selbst absorbiert in das Eine, Brahman, das Krischna ist.

Wenn hier Krischna sagt, er sei Schiwa, so gibt Schiwa, wenn

14 A: »losmachen, um«

er seinerseits loslegt, dies dem Krischna heim und sagt, er sei Krischna. In Oupnekat IX, der dem Schiwa gewidmet ist, spricht dieser ebenso, zum Teil mit den kühnsten Wendungen der Abstraktion, die in die Einheit auf diese Weise eine Bewegung bringt, von sich: Was gewesen ist, ist Rudra (d. i. Schiwa), und was ist, ist er, und was sein wird, ist er; Ich war immer, bin immer und werde immer sein. Es gibt kein Zweites, von dem ich sagen könnte: Ich bin es, und es ist Ich. Was *ist*, bin Ich, und was *nicht ist*, bin Ich. Ich bin Brahma und Ich bin Brahman usf. Auch fernerhin in *einem* Zuge: Ich bin die Wahrheit, Ich bin der Ochs usf., Ich bin das höchste Sein. Ferner wird deswegen, wo die Anschauung oder Vorstellung von anderen einzelnen Gegenständen, Elementen usf. anfängt, von ihnen gleichfalls als das Letzte gesagt, daß sie Brahman sind. In den *Wedas* wird dem Wach (der Sprache) beigelegt, daß sie dies von sich sagt; ebenso: Luft, du bist Brahman, die Sonne ist Brahman, Speise, Brot usf. ist Brahman. – Ein Engländer (Mills *History of British India*, Vol. I[15]), der diese Zusammenstellung aus den *Wedas* macht, kommt dadurch und [durch] nachher zu Erwähnendes auf die Vorstellung, daß Brahman, wie auch *das Eine*, bei den Indern nur ein vages Prädikat des Preisens, gleichsam eine nichtssagende Titulatur sei. Der Grund, den er angibt, ist, daß die Inder nicht zu der Vorstellung der Einheit Gottes gekommen seien; und was ihm hiergegen spricht, ist, wie er es nennt, ihre ungeheure Inkonsistenz, die Tätigkeit des *einen* Gottes zu den Charakteren von Brahma, Wischnu und Schiwa fortgebildet zu haben. Diese Inkonsistenz ist allerdings die Folge davon, daß jene Einheit noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung, nicht als in sich konkret, als Geist aufgefaßt, daß sie nur die Kategorie des Substantialitätsverhältnisses ist. Die hiermit notwendige Inkonsistenz erscheint als der haltungslose Taumel, der oben nach der subjektiven Seite bemerklich gemacht

15 James Mill, *The History of British India*, 3 Bde., London 1817

worden und ebenso in der Vorstellung des Objektiven notwendig ist, als das Herausfallen von dem Einen in die vielen Götter und das Zurückfallen von diesem Reichtum und Pracht der Phantasie in das leere, trübe Eine, – ein perennierendes Abwechseln, das wenigstens diese Wahrheit in sich hat, daß diese Götter und die endlichen Dinge überhaupt nicht selbständige Wirklichkeiten sind. Die metaphysische Bestimmung, die wir gesehen, ist als solche nur für das denkende Subjekt, ihr Inhalt ganz nur die Abstraktion selbst; sie hat darum für sich selbst keine Wirklichkeit, denn in der Welt machen nur die endlichen, einzelnen Dinge ihre Existenz aus, in welchen sie also nicht als sie selbst, sondern als ein Anderes ihrer selbst existiert. Aber die Morgenländer *sind* nicht zu diesem Verstande gekommen, sich auch an solcher Abstraktion, dem reinen Sein, dem bloßen Wesen, zu begnügen, wenn sie auch dieselbe denkend gefunden haben. Das Eigentümliche nach dieser Seite ist die Art, in welcher Brahman als solcher nicht als abstrakter Gedanke eines anderen, noch in einer Personifikation für einen anderen, sondern *für sich* existierend gewußt wird. Nach dieser Bestimmung sehen wir Brahman als das abstrakte Selbstbewußtsein ausgesprochen, zu welchem der Jogi gewaltsam sich konzentriert und ausleert. An dieser Vertiefung des Bewußtseins in sich hat das reine Sein in der Tat eine Existenz, die ebenso allgemein, d. i. abstrakt als es selbst ist.

Dieser Sinn der Vertiefung ebensosehr als des Brahman zeigt sich schon an dem Beispiele der Vertiefung Walmikis, das oben aus dem *Ramajana* angeführt worden; doch erscheint dieser Sinn dort mit Phantasie und Personifikation vermischt. Er ist in seinen unvermischteren Formen zu betrachten. – Zunächst ist die Andacht eine solche Form als ein momentaner Zustand, den der Jogi zum anhaltenden zu machen strebt. Am deutlichsten macht den Sinn der indischen Andacht die Darstellung eines Engländers, der sich gründlich um die Einsicht in die indische Religiosität bemüht hat und sich durch Fragen, die er macht, und Ant-

worten, die er dem Inder in den Mund legt, erklärt. Fragt man einen Inder: Verehrt ihr das höchste Wesen (d. i. Brahman) mit einem Kultus? Betet ihr zu ihm? Bringt ihr ihm Opfer? Er wird unmittelbar antworten: »Nein, niemals!« So betet ihr ihn im Geist an, – was der reinste, zugleich auch der tunlichste Gottesdienst ist, da er wenige oder keine Umstände nötig macht? »Nein.« Preiset ihr ihn? »Nein.« Denkt ihr über seine Eigenschaften und Vollkommenheiten nach? »Nein« (oben haben wir gesehen, daß die Devotion ganz leer ist). Was heißt denn nun jene so gerühmte stille Meditation? Seine Antwort wird sein: »Wenn ich in irgendeinem Gottesdienste mit übergeschlagenen Beinen, mit erhobenen gefalteten Händen, die Augen geschlossen, in Ruhe des Geistes, der Gedanken, der Zunge und Lippen sitze, so sag' ich innerlich: *Ich bin Brahman.* Wir haben nicht das Bewußtsein, Brahman zu sein, durch die *Maja.* Es ist verboten, das höchste Wesen zu verehren, ihm Gebete und Opfer darzubringen, denn dies wäre ein Gottesdienst an uns selbst gerichtet; Emanationen von ihm mögen wir verehren und anbeten.« – Von Brahma ist zwar die Tradition vorhanden, daß er vormals Tempel gehabt, aber auch sie sind umgestürzt worden (s. Creuzer, *Symbolik*, I, 575, und Guigniaut I, 241); aber um so weniger hat Brahma Tempel. – Auf ähnliche Weise ist in unseren Zeiten, wie man in öffentlichen Nachrichten gelesen, dem Künstler Canova, der sein Vermögen zur Erbauung einer Kirche in seiner Vaterstadt Possagno bestimmt hat, von der geistlichen Behörde nicht gestattet worden, sie *Gott* zu widmen.

Dies Verschwinden der Objektivität des Brahman liegt schon unmittelbar in dem zum Überflusse angeführten, auf jeder Seite unseres Gedichts als Ziel der Vertiefung ausgesprochenen Einswerden mit Brahman, Werden zu Brahman, Deifikation, oder vielmehr Brahmifikation. Ich übergehe, über dies Einswerden Stellen anzuführen, die sich ins Unendliche vermehren ließen. Nur hat es ein näheres Interesse, die Bestimmungen zu betrachten, welche der schon

angeführte älteste indische Lexikograph von Brahman gibt und mit denen uns Herr von Schlegel (*Indische Bibliothek*, II. Bd., 4. H., S. 423) bekannt macht. Außer der Bestimmung von reinem Sein gibt derselbe noch zwei Bedeutungen an, nämlich 1. die *Wedas* (sogar steht diese vor dem reinen Sein) und 2. Religionsübung. Daß dies nur scheinbar verschiedene Bedeutungen wesentlich nur äußerlich unterschiedene[r] Formen eines und desselben Inhalts sind, muß nirgend mehr der Fall sein als bei dieser absoluten Einheit selbst, dem Brahman. Der Sinn der Verbindung dieser Bestimmungen geht bereits aus allem Bisherigen hervor; Brahma ist die *Wedas* und die Opfer, nicht nur wie er das nur *an sich* seiende Sein von allem ist, sondern die *Wedas*, als von den Brahmanen gelesen, die Opfer, von ihnen dargebracht, sind die Vertiefung, die Andacht, welche Brahman ist. Es ist dasselbe, was in IX,16 Krischna, d. i., wie wir gesehen, soviel als Brahma, sagt: Ich bin das Opfer, Ich die Anbetung, Ich das gesprengte Wasser und die Kräuter; Ich bin das Gedicht (*carmen*, Wilkins: *the ceremonies to the manes of the ancestors*); Ich ingleichen das heilige Öl, Ich das Feuer, Ich der angezündete Weihrauch (Wilkins: *the victim*). Indem Brahma selbst das ganze Opfer und die verschiedenen Dinge ist, welche dargebracht werden, wird er sich selbst durch sich dargebracht und geopfert; er ist als Andacht das abstrakte reine Sich-selbst-Vernehmen und als Opfer eben dies sinnlich vermittelte Verhalten zu sich selbst. So ist der alles durchdringende Brahma, wie es III, 15 heißt, im Opfer *gegenwärtig*, eine auch dort, in der unklaren Darstellung nicht zu verkennende, näher bestimmte Weise der Gegenwart als in dem allgemeinen pantheistischen Sinne. In dieser Stelle ist ein Kreislauf aufgestellt, der zunächst einen oberflächlichen Sinn gibt, nämlich, daß durch Opfer Regen und durch diesen die Speise und damit die Erhaltung der Lebendigen erlangt wird; das Opfer aber wird durch das gottesdienstliche Werk vollbracht; dieses aber entspringt von Brahman, welcher, heißt es, aus dem Ein-

fachen und Unteilbaren entsprungen ist* (*numen e simplici et individuo ortum*). Hier ist Brahman selbst (das Neutrum) von dem einfachen Einen (*the great One*) unterschieden. Vornehmlich aber ist die Wirksamkeit des Opfers bemerklich zu machen; Fruchtbarkeit der Erde darf hier nicht als eine Folge desselben, vermittelt durch die göttliche Rücksicht auf die mit Opfern unterstützten Bitten der Sterblichen, vorgestellt werden. Der Zusammenhang des Opfers und der Hervorbringung oder Schöpfung ist, wie aus dem Obigen erhellt, direkter; aus Tod kommt Leben, ist der abstraktere Satz. Am wunderbarsten ist die Darstellung dieses Zusammenhangs in einer der Stellen, die Colebrooke in den Auszügen aus den *Wedas* (*Asiatic Researches* VIII, 404 ff.) gibt; als die Urheber der Gebete, die sich auf das Totenopfer beziehen, wird Prajapati und sein Sohn Yajnya angegeben, jener die ursprüngliche Seele, Brahman, – der andere Name scheine, sagt Colebrooke, auf das allegorische Opfer des Brahma anzuspielen (Guigniaut I, S. 602: *le sacrifice ou la victime*). Dieses Opfer aber hat folgende Stellung: Das Schaffende der ersten unterschiedenen Masse ist die Macht der *Kontemplation*; zuerst ward *Verlangen* in diesem seinen Denken gebildet (der ursprüngliche produktive Samen), das die Weisen, durch den Verstand es in ihren Herzen erkennend, als das *Band des Seins in dem Nichtsein* bestimmen; dann folgt die weitere, schwer verworrene Beschreibung, worin sich wenigstens so viel erkennt, daß das erste, was geschieht, das allgemeine Opfer ist, mit welchem das Erschaffen unmittelbar verknüpft wird oder welches vielmehr selbst als Schöpfung der Welt erscheint.

Ich füge eine Stelle noch hinzu, die Colebrooke (ebenda S. 475 ff.) aus dem ersten Upanischad des 4. *Weda* gibt und die gleichfalls das Hervorgehen des Einen aus sich und somit sein Zurückgehen in sich, sowie damit zugleich das Erscheinen der Welt auszudrücken scheint; es heißt: Durch die *Kon-*

* Wilkins hat nur: *Brahm, whose nature is incorruptible*

templation keimt das weite *Eine*; von ihm wird die Speise (Körperliches) hervorgebracht, und von da nacheinander Atem, Gedanke, wirkliche Welten und Unsterblichkeit, entspringend aus Werken. Der Allwissende ist *tiefe Kontemplation*; in dem Wissen seiner besteht, der alles weiß, und daraus geht das *weite Eine* sowohl als Namen, Formen und die Speisen hervor; und dies ist *Wahrheit*.

Das Abstrahieren, wodurch das Vertiefen wird, ist für sich das Moment der Negation, des Opferns, und der weitere tiefsinnige Gedanke ist nicht zu verkennen, daß an diese Negativität, die Unendlichkeit, unmittelbar die Tätigkeit des Produzierens geknüpft wird (wie bei Jakob Böhme an die Pein, *Qual* das *Qualieren* und *Quellen*). Der Wendungen aber nun in den vielen Theogonien oder Kosmogonien, die uns bereits bekannt sind, Formen, Namen und Gestaltungen sind unzählige, in welchen aus jenem vertieften Beschauen, aus der nur in sich versenkten Einsamkeit des Brahman die produktive Tätigkeit, das Erzeugen und der Erzeugende hervorgehend und unterschieden gefaßt wird. Es erscheint in diesen vielfachen Darstellungen nichts Gleichförmiges zu sein als die allgemeine Grundlage der angegebenen Gedanken. Ebenso wirft sich das indische Mythologisieren oder Philosophieren, um das Höchste zu fassen und zu bestimmen, in vielen Formen vom großen Einen, der allgemeinen Seele usf. umher, die schwerlich vom Brahman wahrhaft werden unterschieden werden können.

Gleichfalls erscheint *Brahma* (Maskul.) nur als eine von den vielen Auffassungen und Gestaltungen des zum Subjekt bestimmten Brahmans. Hier, wo die äußerliche Erscheinung (die Maja) beginnt, wird die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen immer größer und willkürlicher. Brahma erscheint vornehmlich im Verhältnisse zu Wischnu oder Krischna und zu Schiwa in bestimmterer Gestalt und als *eine* Figur der Trimurti, der indischen Dreieinigkeit, – eine *Bestimmung* des Höchsten, welche im Indischen anzutreffen

notwendig die Aufmerksamkeit der Europäer hat auf sich ziehen müssen. Sosehr die Ausführung dieser Vorstellung hier wild ist und den Begriff von *Geist* vielmehr zerstört, der aus ihr hervorgehen sollte, so enthält sie wenigstens die abstrakte Form (wie die Pythagoreische und Platonische Trias) zu der konkreten Bestimmung des Geistes; und es ist die höhere wissenschaftliche Ausführung, die es erweist, daß, wenn die Vorstellung des Geistes durch das Denken zum Begriff erhoben wird, er schlechthin als dreieinig in sich gefaßt werden müsse. Es würde aber zu weit abführen, es auseinanderzusetzen, wie das Rudiment der Dreiheit, welche erst im Christentume zur wahrhaften Idee Gottes gediehen, in der indischen Vorstellung nur zu etwas Verkehrtem ausgewachsen ist.

Für unseren Zweck aber, den Begriff Brahmas zu bestimmen, ist das Verhältnis höchst charakteristisch, das ihm zu Wischnu gegeben, und das Geschäft, das ihm in seinen Erscheinungen auf der Welt zugeteilt wird. Ich meine die Darstellung, welche Creuzer, *Symbolik*, I. Teil, S. 626 (*Guigniaut* L. 1, c. 4) nach Polier gibt. Sie zeigt den Brahma, wie derselbe außer dem Anteile, den er wie Wischnu und Schiwa an der Welt erhalten, noch einen Raum für sich behalten will, wegen dieses Raubs aber von ihnen gezüchtigt wird, dessenungeachtet [jedoch], stolz darauf, daß er die *Wedas* geoffenbart, mehr zu sein vermeinte als die beiden anderen. Zur Strafe dieses Hochmuts und dann wegen Lüsternheit wird er verurteilt, eine Reihe von Büßungen in vier Gestalten, in denen er auf die Welt zu kommen hat, zu durchlaufen. Er kommt als Rabe, als Tschandala und meuchelmörderischer Räuber usf. in die weltliche Existenz; nach strengen Übungen, an denen gleichfalls die Jahre und Jahrhunderte nicht gespart sind, gelangt er wieder dazu, Brahma zu sein. Unter die Bußen, zu denen er verdammt wird, gehört die, den Wischnu anzubeten und die Geschichte der Inkarnationen desselben zu schreiben. In der zweiten Existenz, aus dem Tschandala und Räuber ein

Weiser geworden, setzt er durch seine Kenntnis und Auslegung der *Wedas* alle in Verwunderung; in Demut gesteht er, daß er der ins Fleisch gekommene Brahma sei, verdammt, seinen Stolz zu büßen; er wird dann ein begeisterter Sänger, besingt die Inkarnationen des Wischnu, dichtet den *Mahabharata* und den *Ramajana*, – Rama, der Held dieses Gedichtes, ist eine Inkarnation Wischnus, und Ardschuna, der Held des ersten, mit dem Krischna die Unterredung (Bhagaved-Gita) hält, ist Krischna selbst (Lekt. X, 37). – Creuzer macht a. a. O., S. 634 auf den Unterschied aufmerksam, daß dem Wischnu Erscheinungen in der Welt als Inkarnationen, dem Brahma aber die Rückkehr durch Buße, *Regenerationen* seiner zu sich selbst zugeschrieben werden. Es ergibt sich noch ein weiterer charakteristischer Unterschied. Jene Krischnaschen Erscheinungen sind die eines unmittelbar Glücklichen, für die Liebe Lebenden, große Taten Vollbringenden, Mächtigen; die Ehre, zu der es Brahma in seinen vier Gestaltungen, und zwar vermittels der Büßungen bringt, ist die eines weisen Sängers, und seine Taten sind die großen Nationalgedichte. Seine Grundbestimmung bleibt sonach die Kontemplation, die Existenz des *Einen* als abstrakte Rückkehr seiner in sich selbst zu sich; indem aber die Meditation zur konkreten selbstbewußten Tat wird, ist sie die eines gebildeten Weisen, ein Gedicht. Und zwar gedeiht sie dazu durch die Vermittlung der Übungen, durch die Erhebung aus dem niedrigsten Zustande und Charakter, vermittels jener Büßungen zur Vollendung. Brahma als Walmiki, der Verfasser des *Ramajana*, wird der Kaste nach als Tschandala angegeben; ebenso Chaldas (a. a. O., S. 633), der Wiederfinder und Sammler der Gedichte Walmikis; die vierte und letzte Gestaltung Brahmas ist von armen Eltern geboren, ohne Erziehung und Bildung, und wenn er sich am Hofe, wo er bekannt ist, als ein Brahmane zeigt, geschieht dies, um unbekannt zu sein, und dies ist nicht sein Stand.

Von den Brahmanen aber ist oben gesagt, daß sie durch die Geburt die Zweimalgeborenen sind und durch sie un-

mittelbar die Hoheit besitzen, zu welcher der Jogi und der Dichter sich hervorbringen; in ihnen ist Brahma nicht bemüht, die Vermittlung der Übungen zu durchlaufen. Man kann diese Zusammenstellung auch in unserem Gedicht (VIII, 11) nicht verkennen, wo die Weise der Vertiefung wie gewöhnlich als das Zuschließen aller Sinne usf., das Aussprechen des einsilbigen *Om* beschrieben und als das angegeben wird, was sowohl die Lehrer der *Wedas* als diejenigen üben, die sich der Joga ergeben. Jenes sind die Brahmanen. Wenn wir die Ausdrücke der Schlegelschen Übersetzung, bei der wir vornehmlich dazu berechtigt sind, in ihrer genauen Bestimmtheit nehmen, so liegt auch darin die obige Bestimmung von der Subjektivität des Brahma. Von den Brahmanen aber heißt es, daß sie das Vertiefen *simplex ac individuum nuncupant*, womit das Einfache, Brahma, das Vertiefen selbst[16] als Inbegriff des subjektiven Moments bezeichnet ist.

Daß dem Brahmanen die Macht über die Natur beigelegt wird, ist oben angeführt. Das gleichfalls schon zitierte älteste indische Wörterbuch (*Indische Bibliothek*, II. Bd., 4. H., S. 423) gibt als die erste Bedeutung des Brahma (Maskul.) an: ein geborener Priester, als die zweite: der Herr der Geschöpfe; man sieht, daß beides ein und dieselbe Bestimmung ist. Brahma, so ist bei Guigniaut I, p. 241 das Verhältnis zusammengefaßt, existiert in den Brahmanen; sie werden an seiner Stelle verehrt, denn er wohnt in ihnen, – noch eigentlicher: er selbst wird verehrt, indem sie verehrt werden, sie sind seine Existenz; er ist sie als selbstbewußte Existenz; sie sind seine ununterbrochene Inkarnation. Wenn ein Brahmane geboren wird, heißt es in *Manus Gesetzbuch*, wird er über den Welten geboren, der *Herr aller Kreaturen*; – dies ist wörtlich dasselbe, was das altindische Wörterbuch sagt. Die Brahmanen sind aus dem *Munde* Brahmas entsprungen: der Mund ist teils das Spre-

16 A: »als mit«

chen – oben ist des Wach, der Rede erwähnt worden (die *Wedas* und das Lesen derselben) –, teils ist der Mund das Essen; es ist der Brahmane, der die Opfer darbringt; beides sind die einzigen Pflichten und Geschäfte desselben. Der oben angegebene Sinn des Opfers ist in *Manus Gesetzbuch* in der Beziehung auf die Brahmanen so ausgedrückt: der Brahmane bringt die geschmolzene Butter den Göttern und die Reiskuchen den Erzeugern des Menschengeschlechts dar *zur Erhaltung der Welten*; näher ist dies daselbst so bestimmt, daß mit dem Mund des Brahmanen die Götter des Firmaments fortwährend mit geschmolzener Butter gespeist werden (*feast on clarified butter*) und die Manen der Voreltern mit geweihten Kuchen. – Das Verzehren der Opfer durch die Brahmanen ist Speisen und Ernähren der Götter, damit die Produktion und Erhalten derselben und der Welten.

In den Betrachtungen, die der Brahmane an die aufgehende Sonne zu richten hat, *Asiatic Researches* V, p. 349 (es sind ihm deren für alle Zeiten und Handlungen des Tages vorgeschrieben), sagt er bei sich: Das geheimnisvolle Licht (von dem er auch sagt, daß es die Erde und die dreifaltige Welt usf. ist), das *in mir* wohnt, innerlich in *meinem Herzen* vorhanden ist, ist eins und dasselbe mit jener glänzenden Kraft. Ich bin eine strahlende Offenbarung des höchsten Brahman. – Der Inder hat an dem Brahmanen den gegenwärtigen Gott vor sich, wie der Tibetaner, Mongole usf. an dem Dalai-Lama, wie die Sekte der Ganapatjas (s. Colebrooke, *Asiatic Researches* VII, p. 279 ff.) zu Chinchwer in der Nähe von Puna den Ganesa (den Gott mit dem Elefantenkopf) in einem Individuum verehren, dessen Familie das Privilegium der erblichen Inkarnation dieses Gottes besitzt. Der Inder, wie ein Engländer sich ausdrückt, hat gegen den Brahmanen die Empfindung, vor ihm niederzufallen und zu ihm zu sagen: Brahmane, du bist mein Gott. – Fitz-Clarence, der Adjutant des Generalgouverneurs Marquis von Hastings, sagt in seiner Reise, daß einem Brahmanen, der in untergeordneten Diensten und Geschäften

bei der englisch-ostindischen Regierung steht, dieselbe hohe Verehrung bleibt. Er führt das Beispiel an, daß ein Brahmane als Bote mit Depeschen in beschmutztem Aufzug im Gouvernementshause ankam; Inder, die sich auf dessen Wege befanden und den Strick um seinen Nacken (die Auszeichnung des Brahmanen) unter dessen staubigen Kleidern wahrnahmen, fielen nieder und küßten die Fußtapfen seiner beschmutzten Schuhe.

Dies ist die Art und Weise, wie sich mir die Verknüpfung der abgehandelten Prinzipien des indischen Geistes auf den Grund der vom Herrn Verfasser gegebenen Forschungen und durch die Vergleichung mit anderen Materialien gezeigt hat. Je mehr der gründliche und kritische Fleiß der europäischen Gelehrten uns den Zugang zu der indischen Sinnesart in ihrem eigentümlichen Lichte aufgeschlossen hat, desto mehr tritt das Detail der Theogonien und Kosmogonien und der sonstigen Mythen zu geringerer Wichtigkeit zurück; denn es zeigt sich bereits, daß die Willkür der Phantasie, mit der die Versatilität einer feinen Reflexion verbunden ist, solchen Stoff in wilde und unsägliche Mannigfaltigkeit ausgedehnt hat. Man wird dadurch von selbst darauf geführt, den Grundlinien des Gemeinsamen, den Prinzipien des indischen Bewußtseins nachzuforschen und nachzugehen. Je mehr aber bereits jener Reichtum zugleich in der Originalfarbe sich uns darbietet, desto mehr müssen die oberflächlichen Vorstellungen von indischer Religiosität und deren Inhalt, die aus der Anwendung teils der nächsten besten Kategorien unserer Bildung, teils einer europäischen, oft selbst verworrenen Philosophie entsprangen, aufgegeben werden. Sie müssen der immer mehr sich dokumentierenden Eigentümlichkeit indischen Geistes weichen. Aber die Aufgabe der Auffassung wird zugleich um so schwieriger, nicht sowohl um durchgängiger Verschiedenheit der indischen Vorstellungsweise von der unsrigen wegen, als vielmehr weil sie in die höchsten Begriffe unseres Bewußtseins eingreift, aber in der wundervollen Tiefe selbst ungetrennt in das

Erniedrigendste verfällt. Der höchstverehrte Herr Verfasser, der in so vielen der schwierigsten und an Vorarbeiten oft wenig oder selbst gar keine Unterstützung findenden Forschungen ein neues und häufig ein erstes Licht angezündet hat, hat sich auch die Mühe nicht verdrießen lassen, aus der diffusen Darstellung des hier behandelten Gedichts die Grundsteine zusammenzustellen. Wir verdanken ihm, daß er es uns damit möglich gemacht hat, anderweitiges Material in Verknüpfung zu bringen und in dessen näheres Verständnis einzudringen.

Es wäre freilich noch von der zweiten Vorlesung (vgl. S. 45 bis Ende) Rechenschaft zu geben gewesen, welche sich, wie die erste mit dem Inhalte des Systems, nun mit dem Vortrage, sowohl dessen Anordnung als dem Verhältnisse desselben zu poetischer und philosophischer Form beschäftigt. Doch ist dieser Artikel bereits weitläufig genug gediehen, und man wird von selbst erwarten, daß die Gelehrsamkeit und der Geschmack dem Herrn Verfasser interessante Reflexionen und insbesondere tiefgehende Vergleichungspunkte mit der Verschmelzung von Poesie und Philosophie im griechischen Altertum dargeboten, so wie der ausgebildete kritische Takt desselben uns eine Verschiedenheit zwischen den elf ersten und den sieben letzten Gesängen des Gedichts bemerklich gemacht hat. Die üble Entdeckung, daß in astronomischen und genealogischen Werken die Interpolationen etwas Gewöhnliches sind, hat den Gelehrten, welche daraus, wenn nicht geschichtliche, doch endlich sichere chronologische und genealogische Data schöpfen zu können gehofft, ein neues Feld von Schwierigkeiten und Unsicherheit eröffnet. Die etwas zentoartige Beschaffenheit unseres Gedichts übt auf den Inhalt keinen wesentlichen Einfluß und vermehrt nur das sonst für sich genug Tädiöse der indischen Breite und Wiederholung.

Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel

Herausgegeben
von Ludwig Tieck und Friedrich von Raumer
Erster Band 780 S. Vorrede XVI S.
Zweiter Band 784 S. Leipzig, 1826[1]

Erster Artikel

Bei Schriften von so reichem und mannigfaltigem, auch viele uns nächst umgebende Verhältnisse berührendem Inhalte liegt die Anforderung näher, daß eine Anzeige frühzeitig nach deren Erscheinung erfolge. Es konnte auf das Interesse als auf einen Stoff für die Neugierde aufmerksam gemacht werden, welches in den Anschauungen und Urteilen eines bedeutenden Mannes über die wichtigen, soeben vorbeigegangenen oder noch in die Gegenwart unserer Teilnahme hereingreifenden Zeitereignisse, Individualitäten und deren Werke, und in der Besprechung derselben unter einem Kreis von Freunden, meist noch mit uns lebenden Männern, liegt. Das Bedürfnis, die Neugierde zu beschäftigen, fällt nunmehr meist hinweg; aber außer den pikanten Einzelheiten liegen noch gediegenere Gesichtspunkte in der Bestimmung dieser Sammlung, ein Denkmal der würdigen Individualität des Mannes zu sein und dem Publikum in den nachgelassenen letzten Arbeiten desselben die Schlußpunkte seiner philosophischen Ausbildung vorzulegen.

Der erste Teil der Sammlung enthält zuvörderst Auszüge aus einem Tagebuche Solgers aus seinen früheren Lebensjahren und dann über den weiteren Verlauf derselben bis an seinen Tod, den reichen Schatz einer Briefsammlung, die in den Kreis vertrauter Freundschaft eingeschlossen bleibt und durch und durch den Charakter solcher Unterhaltung und Mittei-

---

1 in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1828, Nr. 51/52, 53/54, 105/106, 107/108, 109/110

lung trägt. Die Herausgeber, von denen auch der größere Teil der mitgeteilten Briefe der Freunde Solgers herrührt, ergänzen durch Einschaltung kurzer historischer Notizen den Zusammenhang und haben durch Einleitung und Schluß die Sammlung ziemlich zu einem biographischen Ganzen abgerundet. Das Gesamtbild von Solgers Charakter konnte von niemand richtiger entworfen werden als von diesen so innig und lange mit ihm vertrauten Männern; wir heben diese Schilderung aus, welche deren Geschäft auf eine würdige Weise schließt: »In der Jugend war er schlank und blühend, von mittlerer Größe. Sein Auge, vom klarsten Blau, etwas hervorstehend, Gutmütigkeit und Adel der vorzüglichste Ausdruck seines Angesichts. Ein erhabener Zorn konnte zuzeiten, wenn der Gegenstand wichtig genug war, diese Gemütlichkeit, die selbst Kindern Vertrauen abgewann, auslöschen. Im Ernst war der Ausdruck seiner Physiognomie überhaupt ein ganz anderer, als wenn er lächelte; seine Freundlichkeit war herzgewinnend. Seit dem Nervenfieber, das ihn im Jahre 1807 tödlich anfiel, veränderte sich sein Humor etwas, und nach und nach auch seine Gestalt. Er ward stärker und voller; der Ausdruck männlicher Kraft und Ruhe trat an die Stelle des beweglichen Jünglings.« – »Nur wenigen Menschen war dieser Zauber der Sprache verliehen. Auch dem Uneingeweihten sprach er klar und faßlich über schwierige Gegenstände. Wie sein ganzes Leben war seine Ehe musterhaft und so glücklich wie nur selten. Als Gatte, Vater, Freund, Lehrer und Staatsbürger wird man seinen Namen immer als Vorbild zur Nachahmung nennen und preisen können.«

Wir glauben, es werde dem Leser nicht unwillkommen sein, die Hauptdata der Lebensgeschichte in Kürze zu übersehen:

Carl Wilhelm Ferdinand Solger wurde am 28. November 1780 zu *Schwedt* geboren, wo sein Vater Direktor der damals noch bestehenden markgräflichen Kammer war, – ein im Amte wie im Familienkreise und unter seinen Freunden

höchst würdiger und geehrter, wahrer deutscher Charakter. Aus der ersten Jugend des Sohnes sind einige Anekdoten beigebracht, von denen wir eine bezeichnend scheinende nacherzählen wollen: Solger nannte sich mit seinem jüngeren Bruder lange Sie, was oft bei ihren kindischen Streitigkeiten ihrem Verhältnis eine komische Feierlichkeit gab. Mit dem frühen Talente, Tiere und menschliche Figuren in Papier auszuschneiden, wußte er jenen oft zu unterhalten; wenn aber dieser ihn deshalb zu ungelegener Zeit quälte, pflegte er wohl eine sehr ernsthafte Miene anzunehmen und mit großer Heftigkeit sein unstatthaftes Begehren zurückzuweisen und zuzurufen: »Denken Sie, daß ich nichts anderes zu tun habe, als Ihnen Puppen auszuschneiden?« Diese »komische Feierlichkeit«, diese Ernsthaftigkeit, die sich in sich vernichtet, die Nichtigkeit, die sich ernsthaft macht, kann als ein Bild der Grille angesehen werden, deren Kindisches von selbst durch die Reife und aus der Gediegenheit des Charakters verschwunden, aber die als Prinzip der Ironie das Bewußtsein Solgers durch sein ganzes Leben verfolgt hat.

Solger besuchte zuerst die Schule in Schwedt, dann vom vierzehnten Jahre in Berlin das Gymnasium des grauen Klosters, bezog im neunzehnten die Universität Halle, wo er Rechtswissenschaft studierte, ihm aber zugleich das Studium der alten Sprachen, durch *Wolfs*[2] geistreichen Vortrag nur noch mächtiger angeregt, Lieblingsbeschäftigung war; dabei erwarb er sich im Englischen und Italienischen eine nicht gewöhnliche Fertigkeit, fing Spanisch zu lernen an, und indem er dies alles zu beschicken wußte, nahm er den heitersten Anteil an den Ergötzlichkeiten; hier knüpfte sich auch der Kreis der Freunde, der uns in dem Briefwechsel nähergebracht wird. Michaelis 1801 ging er auf ein halbes Jahr nach Jena, vorzüglich *Schelling* zu hören. Von dieser Wendung seines wissenschaftlichen Interesses und seinem dortigen Studium ist nichts Näheres angeführt, als später (S. 88)

2 Friedrich August Wolf, 1759–1824, Altphilologe

Theses von *Karl Schelling*[3], welche Solger in dem von dessen Bruder veranstalteten, lebhaft betriebenen Disputatorium bekämpfte, wie Theses gleichfalls von der damaligen Art metaphysischer Spekulation, die Solger für solchen Zweck aufsetzte. Im Jahre 1802 machte er eine Reise nach der Schweiz und Frankreich, über welche interessante Auszüge aus den Tagebüchern gegeben werden. Mit Anfang des Jahres 1803 wurde Solger bei der damaligen Kriegs- und Domänenkammer in Berlin angestellt; doch setzte er seine Studien, besonders die griechischen, mit dem größten Eifer fort und ließ im Jahre 1804 die Übersetzung von Sophokles' *König Ödipus* drucken; über die Arbeit der Übersetzung des ganzen Sophokles, die sich noch immer als die vorzüglichste behauptet, findet sich nur S. 159 eine Erklärung über die Ansicht, die ihn bei dieser Arbeit geleitet. Im zweiten Band dieser Sammlung S. 445 ff. ist die gehaltvolle *Vorrede* zu dieser Übersetzung wieder abgedruckt. Im Jahre 1804 hörte Solger *Fichtes* Kollegium über die Wissenschaftslehre »mit unendlichem Vergnügen und Vorteil, wie ich hoffe« (schreibt er S. 131). »Wer zusammengenommen, geschult und rastlos durchgearbeitet werden will, der gehe zu ihm«. Und S. 134: »Ich bewundere seinen streng philosophischen Vortrag ... Kein anderer reißt so mit Gewalt den Zuhörer an sich, keiner bringt ihn so ohne alle Schonung in die schärfste Schule des Nachdenkens. Es ist eine wahre Wollust, die beiden großen Männer unserer Zeit in diesem Fache, ihn und Schelling, kennengelernt zu haben und zu vergleichen.« Im Jahre 1806 nahm er Abschied von der Kammer, um sich der Gelehrsamkeit ganz widmen zu können; man ließ ihm noch lange die Stelle offen, damit er sogleich wieder eintreten könne, im Fall er diesen Entschluß fassen sollte. Von hier, wo die Tagebücher aufhören, beginnen die Auszüge und Mitteilungen aus den Schriften. Sammlungen zur Geschichte, besonders zu einem Werke über griechische Mythologie, zur

3 Karl Eberhard von Schelling, 1783–1854, Obermedizinalrat

indischen Religionslehre und Philosophie, über Pausanias, Platon und die griechischen Tragiker fangen jetzt an. Man erstaunt (wie die Herausgeber, die die Masse von seinen dahin bezüglichen Papieren vor sich haben, mit Recht sagen) über den Fleiß des Mannes; man sieht, daß er es auf umfassende Gelehrsamkeit angelegt hat, die aber zugleich als Material und Füllung für seine höheren philosophischen Interessen und Ansichten dienen sollte, zu denen er aus jenen äußerlichen Arbeiten immer wieder zurückkehrt oder vielmehr nicht aufhört, an der Beschäftigung mit ihnen festzuhalten. Durch das Ganze seiner geistig- und lebenstätigen Stellung zieht sich ein Grundzug seines Gemüts, der sich S. 143 in einem Brief an Krause, einen (S. XVI der Vorrede) der besten Freunde des Verstorbenen, welcher durch Rechtschaffenheit, Kenntnisse, Scharfsinn und gründliches Urteil ausgezeichnete Mann in seinen besten Jahren, geschätzt von allen, die ihn gekannt, dahingerafft wurde, so ausspricht: »So will ich denn gestehen, daß für mich das dringendste, ja das einzige recht ernste Bedürfnis Dein Umgang ist. Es gibt keinen festen Grund und Boden in Wirklichkeit als diesen innigen Umgang mit Freunden ... Nur so kann ich feststehen, um allenfalls auch andere zu heben und zu tragen.« Dieses Gefühl für die Mitteilung an seine Freunde und für deren Teilnahme an seinen Arbeiten herrscht durch den ganzen Briefwechsel und stärkt und tröstet ihn bis an sein Ende über die Verstimmungen, die ihm sonst das Leben bot. Tief schmerzte den patriotischen Solger das Unglück des Staats im Jahre 1806; doch findet sich nichts Näheres über Solgers Anschauungen und Verhältnisse in diesen Zeitläuften. Im Jahre 1808 ist er Doktor der Philosophie geworden (S. 158), ohne daß angegeben wäre, wo und wie. Im Herbst 1809 geht er als solcher nach *Frankfurt a. d. O.*, wo er bald Professor extraordinarius wurde, daselbst teils philologische, teils philosophische Kollegien las und, wie man sieht, eine bedeutende Belebung in diese Studien brachte. Auch die Bürgerschaft dieser Stadt gewann ein solches Zutrauen zu

ihm, daß im Jahre 1810 die Stadtverordneten den *Professor der Philosophie*, der noch nicht besoldet war und sich mit sonstigen Subsistenzmitteln nicht auf langehin versehen sah, zum *Oberbürgermeister* mit 1500 Talern Gehalt erwählten. Oberflächlich angesehen könnte man hierbei an die Mitbürger Demokrits erinnert werden. Allein, um den Namen Abderiten durch ein Benehmen gegen einen Philosophen zu verdienen, dazu gehört mehr; denn nach Diogenes Laertios beehrten die Abderiten den Philosophen ihrer Stadt nach Anhören seines Werkes, *Diakosmos*, mit einem Geschenk von fünfhundertmal 1500 Talern etwa, – außer weiteren Bezeigungen hoher Achtung. Übrigens sieht man, daß es jenen Stadtverordneten mit ihrer Wahl und mit ihrem durch eine Deputation feierlich an Solger gemachten Antrag Ernst gewesen ist und daß sie nicht etwa nur eine *mauvaise plaisanterie* gegen die Philosophie hätten machen wollen. Aber man soll überhaupt entfernte Zeiten von so unterschiedenen Umständen und Charakteren nicht miteinander vergleichen. Solger fand eine gewissenhafte Tätigkeit in dem Amte, das ihm angeboten wurde, unvereinbar mit der Arbeit in demjenigen, was das Eigenste und Innerste seines Geistes ausmachte; er schlug wohlbedacht die Stelle aus, erhielt bald einiges Gehalt von der Regierung, und kurz nachher (im Sommer 1811) wurde er an die neu errichtete Universität zu Berlin gezogen, wo er nun vornehmlich der Philosophie sowohl sein glänzendes Lehrertalent als seine schriftstellerische Tätigkeit bis an seinen Tod (25. Oktober 1819; S. 778 finden sich Druckfehler über dieses Datum) widmete.

Der größere Teil des im ersten Bande mitgeteilten Briefwechsels und wohl sämtliche bisher ungedruckten Aufsätze des zweiten Bandes fallen in diese letzte Lebensperiode Solgers. Man sieht, daß ihm die briefliche Unterhaltung mit seinen abwesenden Freunden ein angelegentliches ausführliches Geschäft gewesen. Seine Leichtigkeit, sich gebildet auszudrücken, machte die Ausarbeitung der vielen und weit-

läufigen Briefe ohne zu vielen Zeitaufwand möglich. In dem Reichtum der Gegenstände, die besprochen werden, muß diese Anzeige sich ohnehin auf weniges beschränken; sie soll nur das herausheben, was allgemeinere Richtungen Solgers und der Zeit charakterisiert. Gleich von vornherein macht es sich bemerklich, daß Solger Fertigkeit des Ausdrucks, Reife des Stils und Urteils sehr früh gewonnen; sie ist schon in den ersten Aufsätzen des zwanzigjährigen Jünglings ausgezeichnet. Die mitgeteilten Auszüge aus dem Tagebuch von diesen Jahren tragen das Gepräge der bereits vorhandenen gesetzten Haltung. Die Kritiken und die Reisebemerkungen durch die Schweiz und Frankreich sind nicht Produkte eines Jugendenthusiasmus, jugendlicher Oberflächlichkeit und Lebhaftigkeit, sondern Resultate einer besonnenen Reflexion. Die literarischen Urteile betreffen meist belletristische Schriften, – Kritiken, die sich in einer öffentlichen Zeitschrift wohlanständig ausgenommen, ja ausgezeichnet hätten. Gleich die ersten betreffen Schriften des einen der Herausgeber, den *Zerbino*, den *Getreuen Eckart*, den *Tannhäuser*; man sieht darin schon den Zug zu dieses späteren Freundes (die erste persönliche Bekanntschaft fällt in die letzte Zeit des Aufenthalts Solgers in Frankfurt) Dichtungs- und Beurteilungsweise und den Jüngling in den ersten Äußerungen seines erwachten Interesses sogleich eingetaucht in den neuen eigentümlichen Ton und Richtung jener Zeit. Verschieden von dem Gewöhnlichen jugendlichen Urteils ist Stoff und Gehalt weniger mächtig, nicht von vorherrschender Wirkung auf die Kritik; diese ergötzt sich vornehmlich an dem Formellen und an den subjektiven Eigenschaften, der außerordentlichen Fülle der Phantasie, der Laune usf. Indem an der Schillerschen Umarbeitung Macbeths und der Hexen die alten eingeschrumpften Weiber vermißt werden, in welchen mehr Phantastisches gelegen haben soll usf., fehlt nicht die neu aufgekommene Zuneigung zu *Holberg* (S. 101, 102), dem ein Zauber zugeschrieben wird, der auf der ganz heiteren und äußerst *gemütlichen* nordischen Laune beruhe,

welche insbesondere da ausgezeichnet gefunden wird, wo fast alle Personen des Stücks *ausgemachte Narren* sind und daher eine *ungeheure* Menge *von vortrefflichem Unsinn sagen*; besonders wird »*die gänzliche Albernheit* seiner Bedienten« als »*unverbesserlich*« gerühmt.

So sehen wir uns mitten in die Ansicht der einen der merkwürdigen Epochen versetzt, welche als die Krisen in der deutschen Literatur angesehen werden können und von deren Vergleichungspunkten wir einige herausheben wollen. Die eine fällt in *Goethes* Jugend; wir finden sie von ihm selbst, der einen so großen Anteil an deren Vollführung hatte, in seinem Leben nach ihrem ganzen charakteristischen Umfange geschildert. Nachdem er »die Ratlosigkeit« beschrieben, in welcher die Kritik ließ, die Verwirrung, in welche »junge Geister durch deren ausgerenkte Maximen, halb verstandene Gesetze und zersplitterte Lehren sich versetzt fühlten«, gibt er die Weise an, wie er für sich aus diesem chaotischen Zustande und dieser Not sich rettete. Um zu seinen Gedichten eine wahre Unterlage, Empfindung oder Reflexion zu gewinnen, mußte er in *seinen Busen* greifen und für die Anschauung eines Gegenstandes oder Begebenheit, für poetische Darstellung zunächst sich innerhalb des *Kreises* halten, der ihn zu *berühren*, ihm ein Interesse einzuflößen vermochte. Ein Ingrediens in diesem kräftigen Gebaren ist die Bekanntschaft mit *Shakespeare*, deren große Wirkung insbesondere in *Wilhelm Meisters Lehrjahren* weiter geschildert ist[4], wo der Dichter den Wilhelm ausrufen läßt, daß diese Shakespeareschen Dramen keine Gedichte seien; man glaube vielmehr, vor den aufgeschlagenen, ungeheuren Büchern des Schicksals zu stehen, in denen der Sturmwind des bewegtesten Lebens sause und sie mit Gewalt rasch hin und her blättere; alle *Vorgefühle*, die er jemals über Menschheit und ihre Schicksale gehabt, die ihn von Jugend auf, ihm selbst unbemerkt, begleiteten, habe er darin

4 3. Buch, 11. Kapitel

erfüllt und entwickelt gefunden. – So hat Shakespeare der erweiterten Lebenserfahrung des Dichters nachgeholfen und das Seinige getan, um den Vorstellungskreis über die nur unmittelbaren Gegenstände und Verhältnisse wie über die darauf beschränkten Reflexionen hinauszutragen und tieferen Gehalt, aber immer aus dem Schacht des eigenen Busens, zu gewinnen. Denn, und dies ist ein großes Wort, das Goethe in dem zuerst erwähnten Zusammenhange hinzusetzt: »*Der innere Gehalt* des bearbeiteten Gegenstandes ist der *Anfang* und das *Ende* der Kunst«. Noch fügt er dann bei, daß er und die Freunde, welche diesen Enthusiasmus teilten, die Möglichkeit nicht leugneten, die Verdienste Shakespeares näher zu erkennen, sie zu begreifen, mit Einsicht zu beurteilen; aber sie behielten sich dies für spätere Epochen vor; gegenwärtig wollten sie nur freudig teilnehmen und *lebendig nachbilden*.

Die andere Krise hat unseren literarischen Gesichtskreis über noch weitere Erscheinungen ausgedehnt und die Kenntnis von *Dante, Holberg, den Nibelungen, Calderon* nicht bloß zu verbreiten beigetragen, sondern, außer einem erneuerten Enthusiasmus für Shakespeare, auch zum Studium, Bewunderung und Nachahmung dieser fernen und heterogenen Gestaltung[en] angetrieben. Wie aber die erste Krise im Überdruß des Formellen nach Gehalt grub und diesen zutage herausarbeitete, so war umgekehrt mit dieser Erweiterung des Geschmacks für Formen und fremde Eigentümlichkeit verbunden, daß der Sinn für Gehalt und Inhalt sich in *die subjektive Abstraktion*, in ein *gestaltloses Weben* des Geistes in sich zusammenzog, daß er sogar dem Genusse und der Wertschätzung des Humors und gemeinen Witzes weichen mußte. Es ist vorhin des vortrefflichen Unsinns und der herrlichen Albernheit erwähnt worden, und wohl gibt es noch Verehrer Shakespeares, die aus dem ästhetischen Enthusiasmus für Korporal Nym und Leutnant Pistol[5] nicht

5 Figuren in den *Lustigen Weibern von Windsor*

herauskommen können. So machte sich denn von selbst in den eigenen Produktionen Gehalt und Inhalt nüchtern, dünn, ohne Ernst; er wurde absichtlich aufgeopfert, um ins Leere zu verschweben und mit Bewußtsein, ironischerweise, die innere Wahrheitslosigkeit des Stoffes für das Beste auszugeben. Einerseits sahen wir die Theorie von der Poesie der Poesie, andererseits den Kreis von Poeten sich bilden, die es darauf anlegten, sich gegenseitig und das Publikum mit den morgenrötlichen Produkten der neuen poetischen Poesie, mit einer kometarischen Welt aus Duft und Klang ohne Kern zu mystifizieren. Für diese ironische Sublimation zur Inhaltslosigkeit und Sehnsucht liegt die lyrische Form ganz nahe und macht sich gleichsam von selbst, denn das Spiel im wirklichkeitslosen Tönen des hohlen Geistes ist für Vers und Reim nicht durch den Inhalt geniert. Im dramatischen Fache kann Wirklichkeit, Charakter und Handlung nicht entbehrt werden; die innere Nichtigkeit, welche von der Theorie der Ironie gefordert wird, führt hier auf dasjenige, worauf die Mittelmäßigkeit von selbst gerät, – Charakterlosigkeit, Inkonsequenz und Zufälligkeit, aufgespreizte Nüchternheit; die Theorie fügt nur dies hinzu, daß die Mittelmäßigkeit auch mit der Maxime der Haltungslosigkeit und Halbheit produziert. Die Kritik gab sich mit diesem Standpunkt einen neuen, kecken, nicht selten auch frechen Aufschwung und imponierte einer Menge, die auf der ästhetischen Höhe sein wollte; denn ein Publikum bildet sich, wie Solger öfters die Erfahrung ausspricht, um jede kecke und glänzende Schiefheit. Aber die Nation – denn wir dürfen doch wohl auch von einer Nation in Beziehung auf Literatur sprechen und sie von einem bloßen Publikum unterscheiden –, die Nation also hat sich dieses den äußeren Formen wie dem Gehalte nach Fremdartige nunmehr um so weniger aufdrängen lassen, als sie ehemals nach Vertreibung des französischen Geschmacks durch jene erste Krisis an Form und Gemüt einheimische nationelle Poesie gewonnen hatte.

Eine Menge literarischer Erscheinungen und Urteile, welche

dem Geiste dieser Zeit angehören, gehen in diesem Briefwechsel an unseren Augen vorbei; doch fällt die keckste und blühendste Periode der Ironie, *Lucinde, Athenäum* usf. schon jenseits desselben. Bald waren es ernsthaftere Interessen, der Krieg und die politischen Umstände, welche jenen einem ernstlichen Inhalt feindseligen Standpunkt zu einem immer mehr partikulären Kreise sowohl nach außen als im Innern der Individuen zusammenengten. Solgers gründlicheres Urteil blieb immer weit hinter dem Standpunkte des *Athenäums*, ohnehin einer *Lucinde* zurück, noch weniger konnte er in reiferen Jahren an der höchsten Fratzenhaftigkeit teilnehmen, zu welcher der Humor in den *Hoffmannschen* Produktionen sich steigerte. – Um einige Beispiele von jener Richtung zu geben, so findet Solger in seiner Jugendzeit in dem angefangenen Roman von *Novalis*, dem *Heinrich von Ofterdingen* (S. 95) einen neuen und äußerst kühnen Versuch, *die Poesie* durch *das Leben* darzustellen, die *Idee* einer *mystischen* Geschichte, einer Zerreißung des Schleiers, welchen das Endliche auf dieser Erde um das Unendliche hält, *einer Erscheinung der Gottheit* auf Erden, eines wahren Mythos, der sich aber hier in dem Geiste eines einzelnen Mannes bilde. – »Daß dieser Roman nicht weiter fortgeführt und gerade beim Anfang des Wichtigsten stehengeblieben ist, das schmerzt mich ungemein.« Den Jüngling bestach der glänzende Anlauf, aber er sah noch nicht ein, daß eine Konzeption dieser Art gerade darin mangelhaft ist, nicht weitergeführt und zu einem Ende gebracht werden zu können; die hohlen Gestalten und Situationen schrecken vor der Wirklichkeit zusammen, der sie zugehen sollten, wenn sie weiter fortrückten. – S. 124 wird das Lied der *Nibelungen* seiner Anlage nach für größer als die *Ilias* erklärt. In einer Vorlesung *A. W. Schlegels* über *Dante* findet Solger nicht die *gehörige heilige Scheu* vor dieser hohen Mystik, noch Empfänglichkeit genug für die erhabene Einfalt.

Solgers enge Freundschaft mit *Tieck* führt die öftere Erwäh-

nung der Tieckschen Produktionen herbei; dieser Teil des Briefwechsels ist besonders charakteristisch rücksichtlich der literarischen und der damit zusammenhängenden mystischen *Tendenz* jener Periode; wir wollen uns daher länger dabei verweilen. Was die Tieckschen Produkte zunächst betrifft, so hat bei Solger die Freundschaft billig ihren Anteil an der Wertschätzung derselben, geht aber zuweilen zu offener eindringlicher Kritik fort. Tieck hat es wohl als ein Denkmal der Freundschaft abdrucken lassen, wenn wir S. 350 lesen, daß Solger dem *Blaubart* wenige deutsche Dramen an die Seite zu setzen wüßte, oder S. 428, was Solger im Jahre 1816 schreibt: »Es ist meine innigste Überzeugung: auf Ihnen (Tieck) beruht das Heil der deutschen Kunst; Sie sind der einzige, der mitten in dem gefälschten Zeitalter in reiner poetischer Klarheit dasteht! Ihr Treiben ist das Wahre und Göttliche, es ist immer reiner und reiner aus dem ganzen Gewirre hervorgegangen.« S. 294 sieht zwar Solger es noch für ein Zeichen an, wie stark der reflektierende Sinn geworden, daß an den Tieckschen Märchen die Vermischung einer Märchenwelt mit der wirklichen und alltäglichen getadelt worden sei. Wenn Solger, wie er sagt, diesen Einwurf sich kaum hätte träumen lassen, so haben wir in neueren Zeiten Tieck selbst jene Heterogeneität aufgeben, den Märchenboden verlassen und zu Novellen übergehen sehen, wo die Einfassung und der äußerliche Stoff nicht aus dem oft Kindischen und Läppischen, auf jeden Fall aus unserem Glauben Verschwundenen oder von demselben Verworfenen der Märchen, sondern aus Verhältnissen unserer Welt und Wahrheit genommen wird. In späteren Beurteilungen, welche Tieck der Freundschaft Solgers abdringt, bestimmt sich das kritische Gefühl des letzteren näher zur Einsicht in Mängel, welche er an dem *Zerbino* S. 388 f. und in der *Genoveva* S. 465 ff. dem Verfasser bemerklich zu machen sucht. Was Solger nicht mehr zusagt, ist der Mangel an Haltung, – merkwürdig genug, im Grunde selbst die Vermischung, deren Vorwurf er früher nicht zugab, nur dieselbe höher auf-

gefaßt, nämlich als Vermischung von wirklich Poetischem mit nur Gemachtem, Willkürlichem, Absichtlichem. Die beiden Freunde sprechen durch mehrere Briefe über die *Genoveva* herüber und hinüber, und die gründlich gewordene Einsicht Solgers drückt sich darin im Unterschiede gegen seine frühere Art der Kritik und den Tieckschen Standpunkt bestimmt aus. Wenn Tieck seinerseits (S. 453) von diesem Gedicht sagt, daß es ihm ganz aus dem Gemüte gekommen, ihn selbst wie überrascht habe, gar nicht *gemacht*, sondern *geworden* sei, – S. 465, daß es eine Epoche in seiner Sinnesart gemacht, daß er dabei durchaus *unbefangen* gewesen sei, so fühlt Solger, daß, sosehr es in vielen Stellen und Szenen ganz von Innigkeit und Liebe durchdrungen sei, dennoch diese Sinnesart nicht der Zustand des Dichters, sondern vielmehr eine tiefe Sehnsucht nach derselben gewesen, sonst würde sie mehr *unmittelbar gegenwärtig*, ja als die einzig wahre und mögliche in uns eindringen; – die Innigkeit erscheine in einem *Gegensatze* gegen etwas anderes, wodurch das Bewußtsein in sich uneins gemacht und zur *Reflexion* veranlaßt werde; – es fehle an der inneren und gegenwärtigen Notwendigkeit. Weiterhin (S. 501) gibt Tieck die Kritik zu, daß auch ihm das Gedicht wie unharmonisch erscheine; aber dies läuft nur darauf hinaus, daß die Töne, die Anklänge, Rührungen, Ahnung, Wald, Luft usw. in *Harmonie* und *Musik aufgehen*; was eigentliche Zeichnung, Färbung, Stil betreffe, da sei er unzufrieden und finde die Disharmonie. Die *Religion*, die Wüste, die Erscheinungen seien ihm der alles zusammenhaltende Ton des Gemäldes, und diesen möchte er nicht gern *manieriert* heißen lassen. – Man sieht, daß in Tiecks Bewußtsein der Ton, das Lyrische und Subjektive, nicht der Gehalt und innere Gediegenheit zur Betrachtung gebracht wird.

Noch bestimmter aber geht in Solger das Gefühl über jenes Grundübel an den *Kleistschen* Produkten auf, welche in dem Briefwechsel oft zur Sprache kommen. Der Charakter der Kleistschen Werke ist ebenso gründlich als geistreich in diesen

Jahrbüchern früher* auseinandergesetzt und nachgewiesen worden. So sehr Solger Kleists Talent achtete und S. 558, wo ausführlich von ihm gesprochen wird, insbesondere auch die energische und plastische Kraft der äußeren Darstellung anerkannte, welche vorzüglich sich in dessen Erzählungen dokumentiert, so frappiert ihn dennoch der große Wert, den dieser Dichter auf *gesuchte* Situationen und Effekte legte, das *absichtliche* Streben, über das *Gegebene* und *Wirkliche* hinwegzugehen und die eigentliche Handlung in eine *fremde geistige* und *wunderbare* Welt zu versetzen, kurz ein gewisser Hang zu einem willkürlichen Mystizismus. Die Selbstfälschung, mit der das dichterische Talent sich versetzte, ist hier treffend angegeben. Kleist leidet an der gemeinsamen, unglücklichen Unfähigkeit, in Natur und Wahrheit das Hauptinteresse zu legen, und an dem Triebe, es in Verzerrungen zu suchen. Der *willkürliche Mystizismus* verdrängt die Wahrheit des menschlichen Gemüts durch Wunder des Gemüts, durch die Märchen eines höher sein sollenden inneren Geisteslebens. – Solger hebt den *Prinzen von Homburg* desselben Verfassers mit Recht über seine anderen Stücke, weil hier alles im Charakter liege und daraus sich entwickele. Bei diesem verdienten Lobe wird nicht in Anschlag gebracht, daß der Prinz zu einem somnambulen Kranken gleich dem Käthchen von Heilbronn gemacht ist, und dieses Motiv wird nicht nur mit seinem Verliebtsein, sondern auch mit seiner Stellung als General und in einer geschichtlichen Schlacht verschmolzen; dadurch wird das Prinzip des Charakters wie der ganzen Situation und Verwicklung etwas Abgeschmacktes, wenn man will Gespenstig-Abgeschmacktes.

Tieck gibt uns in seinen Briefen, die er in dieser Sammlung hat abdrucken lassen, sehr vieles zum besten, das in diesen Kreis gehört; neugierig möchte man auf die Ausführung der Figur sein, die eine von ihm selbst abgeschilderte Quintessenz jener Tendenzen hätte werden sollen (S. 597), – die Figur

* Jg. I, Mai 1827, S. 686–724 durch H. G. Hotho

»eines Verächters alles Gründlichen und Guten, aus Zerbino, Sternbald, Kater und seinen andern Schriften erwachsen, mit jener Hyperkritik, die gleich Null ist«. Daß *Shakespeare* ein häufiger Gegenstand der Unterhaltung in diesen Briefen ist, war zu erwarten; auch mehreres aus den Eigentümlichkeiten und Gründlichkeiten der Tieckschen Betrachtungsweise desselben spukt hier bereits. »Es gibt in Deutschland kein Studium, wahrlich kein echtes des Dichters, und in England ein egariertes«, sagt Tieck S. 565 nach seiner Rückkehr aus England. »Wir Deutsche sind seit Wieland in recht saumseliger und bequemer Bewunderung.« Man sollte meinen, an einem echten Studium und Verständnis Shakespeares und ausdrücklich als Dichter habe es in Deutschland (s. oben) niemals gefehlt und ebensowenig an offenkundigen und berühmten Früchten dieses Studiums, deren uns z. B. Goethe und A. W. v. Schlegel gegeben; auch die Engländer, sollte man denken, verstehen ihren Shakespeare; sie würden wenigstens den spießbürgerlichen Dünkel des Kontinents sehr verlachen, wenn wir um der Abwege einiger ihrer Kritiker und deren gelehrter Irrtümer in wertlosesten Einzelheiten willen unser Studium über ihre Wertschätzung ihres Dichters erheben wollten; für diese ist das historisch-gelehrte Studium meist überflüssig. Daß es aber auch diesseits des Kanals leicht auf Abwege und Schrullen führt, weil aus solchen weitschichtigen und unerquicklichen Bemühungen denn doch endlich etwas Absonderliches erwachsen sein soll, davon geben die vorliegenden Briefe selbst das Beispiel. Es spukt darin bereits Tiecks bekannte Schrulle über den Vorzug der äußeren Einrichtung, die das Theater zu Shakespeares Zeiten hatte, vor der jetzigen. Es soll ein Vorzug gewesen sein, daß die Bühne nur breit und nicht, wie heutzutage, tief war. Dem Übelstande der häufigen Veränderungen der Szene, welche bei der Aufführung Shakespearescher Dramen nötig werden, sowie der Ungewißheit, in welche Stadt oder Gegend man jetzt versetzt sei, war, wie man weiß, allerdings abgeholfen, und zwar der letzteren dadurch, daß ein

vor dem gemalten Tore, Stadtmauer, Häusern usf. auf einer Stange aufgesteckter großer Zettel mit dem Namen der Stadt, Burg usf. die gewünschte Auskunft gab, daß ferner die Schauspieler, um von einer Stadt in eine andere zu reisen, nur durch einen Vorhang zu gehen brauchten, der die Bühne so teilte, daß auf deren anderer Seite die andere, gleichfalls durch eine Aufschrift kenntlich gemachte Stadt oder Gegend gemalt war, somit keine Veränderung der Szene lästig fiel. Zwar findet sich der fernere Umstand nicht für einen Nachteil heutiger Kunst ausgegeben, daß nämlich in jetzigen Häusern die Zuschauer nicht nur in den Logen, sondern auch die im Parterre durch ein Dach gegen Regen, Wind und Sonne geschützt sind; aber von jener älteren Einrichtung schreibt Tieck S. 693, daß er nicht ungeneigt sei zu glauben, daß selbst der *Mangel an Dichtern und Sinn* großenteils vom untergegangenen Brettergerüst entstanden, »und daß *er* (!?sic) uns in Deutschland *an der Hervorbringung echter Werke* gehindert hat«. Doch in dieser Korrespondenz kommt noch nichts von den weiteren absonderlichen Grillen vor, die Tieck seitdem über die Charaktere im *Hamlet*, auch über Lady Macbeth in das Publikum hat ausgehen lassen. Sonst aber wird manches erzählt, über das man sich wundern könnte; wie S. 502, daß Tieck jahrelang den *Perikles* von Shakespeare vielleicht übertrieben verehrt habe (woraus *Zerbino* und *Oktavian* entstanden sei!), S. 696, daß ihm ein Stück von Calderon, das er vor zehn Jahren verehrt, nunmehr *fast ganz schlecht* erscheine. Dergleichen Verirrungen des Geschmacks lassen sich nur aus der abstrakten Richtung der Kritik verstehen, die das Objektive der Kunst nicht beachtet. – Solger ist durch seine klassische Bildung und die Philosophie bewahrt worden, an die Extreme mitzugehen; ob aber gleich das vorhin Angeführte Elemente gediegenerer Kritik enthält und ihm bei manchem romantischen Produkte (wie S. 606 z. B. dem *Fortunat*) eben nicht ganz geheuer ist, so hat dies doch nicht durchgedrungen, und ebendaselbst (noch vom Jahre 1818) findet sich das Urteil

über Shakespeares *Der Liebe verlorene Mühen* – dies im ganzen ebenso schwache als im einzelnen an Plattheit überreiche Stück –, daß sich darin unter den komischen [Stükken] am bestimmtesten die *Reife der Poesie* in diesem Dichter ausdrücke, *weil* es am wenigsten durch irgendeine *spezielle Richtung* (die Richtung ist in der Tat nur ganz kahl) bestimmt[6] und »auf die reinste Ironie gegründet ist«, – das letztere kann man in dem Sinne, der häufig damit verbunden ist, zugeben, daß es die reinste Ironie ist, in dem Stücke irgendeinen Wert antreffen zu wollen, welche Täuschung irgendeiner Erwartung denn eben der Humor der Sache sein soll.

Dagegen erweist sich Solgers Urteil besonders trefflich, reif und prompt über die vielfachen weiteren außer dem Gebiete des Romantischen liegenden Erscheinungen, die während der Periode dieses Briefwechsels eine unverdiente Aufmerksamkeit erregten. Man sieht mit Befriedigung, wie Solger mit denselben sogleich bei deren erstem Auftreten fertig ist, während sie bei einem ausgebreiteten Publikum das größte Aufsehen erwecken und dasselbe die wichtigsten Folgen hoffen lassen, bis ihm diese Gegenstände und alle seine Hoffnungen verkommen, gleichfalls ohne sich hierüber Rechenschaft zu geben, wie durch ein bloßes Vergessen. Man sehe z. B. Solgers frühes und sogleich reifes Urteil über das einst bewunderte, nun ganz vergessene Naturdichten Hillers[7] (Bd. I, S. 128), noch mehr über Pestalozzi (ebenda S. 135 ff.), das für manchen auch jetzt darüber belehrend sein kann, warum die Sache dieses als Individuum so edlen Mannes keine Revolution im Erziehungswesen hervorgebracht, sondern selbst keine Nuance eines Fortschritts hat bewirken können. – Ebensosehr erfreut man sich der gründlichen Ansichten über so manche literarischen Produktionen, die mit großer Prätention und mit noch größerer Bewunderung

6 A: »gerichtet«

7 Ph. Fr. Hiller, 1699–1769, geistliche Dichtungen

aufgetreten sind, z. B. über die *Ahnfrau* S. 636, die *Sappho* S. 653 usf.

Über Niebuhrs *Römische Geschichte* [1811–32] noch kann, was er S. 222, verhindert, weitläufiger zu schreiben, nur kurz bemerkt, herausgehoben werden, da nunmehr die zweite Ausgabe mit früheren gründlichen Urteilen verglichen werden kann. Solger äußert, daß ihm das meiste über die ersten Jahrhunderte Roms, besonders die Meinung von alten Gedichten, aus denen Livius geschöpft haben soll, durchaus chimärisch erscheine. *Schlegels* Rezension in den *Heidelberger Jahrbüchern* wird S. 222 für eine solche erkannt, wie sie selten vorkomme und welche die höchste Achtung für Schlegel bei allen Unparteiischen wieder erneue. »Von Niebuhrs Hypothesen bis auf Romulus bleibt beinahe nichts stehen, und es wird *alles mit sehr triftigen Gründen widerlegt.*« Schlegel gerate zwar von Romulus an auch in Vermutungen, die er (Solger) nicht unterschreiben könne, aber nicht in imaginäre saturnische Heldengedichte, deren Erfindung für ihn (Solger) zu den unbegreiflichsten Verirrungen gehöre. – Den Philosophen ist in neueren Zeiten der Vorwurf, Geschichte a priori zu schreiben, gemacht worden. Solgers philosophischer Sinn konnte solches Recht den Historikern vom Fach und den Philologen ebensowenig zugestehen als anderen.

Gleich interessant sind Ansichten über viele Begebenheiten der Zeit, über Zustände und den Geist derselben. Solgers Äußerungen z. B. über die *Sandsche* Mordtat[8] und den damit zusammenhängenden Geist sind merkwürdig genug, um einiges davon auch jetzt auszuzeichnen; S. 722 ff. schreibt er darüber: »Es macht einem Grausen, wenn man einen Blick in ein solches Gemüt wie dieses *Sandsche* tut. Er ist gewiß von Hause aus ein gut gearteter junger Mensch, den man bedauern muß. Aber nun die *stupide Dummheit*, durch den Mord des alten Waschlappens das Vaterland retten zu

8 K. L. Sand ermordete 1819 August von Kotzebue

wollen! Der *kalte, freche Hochmut*, als *kleiner Weltrichter* die sogenannten Schlechten abzuurteilen! Die *leere Heuchelei* vor sich selbst mit der Religion, oder vielmehr ihren Floskeln, die die größten Greuel heiligen sollen! Es ist zum Verzweifeln, wenn man daran denkt! Indessen ist *mir das alles nicht im geringsten neu. Ich weiß auch genau, woher alles kommt* ... Man hat ihnen ja seit zehn Jahren genug *vorgepredigt*, sie seien die Weisen und Vortrefflichen, von denen die Wiedergeburt des Staats und der Kirche ausgehen müsse ... Dummheit, Leerheit, Hochmut, das sind die Geister, die sie treiben, und das sind wahre Geister der Hölle.« – S. 725 [über] die Sandsche Geschichte: »Einen traurigen Blick gewährt sie uns in den Zustand so vieler junger Gemüter. Es zeigt sich hier eine Mischung von ursprünglicher Gutartigkeit mit einer Beschränktheit, Dummheit möchte ich es nennen, einem Hochmut, einer unbewußten religiösen Heuchelei vor sich und anderen, daß einen schaudert. Können Sie glauben, daß es hier Professoren gibt, die den leeren koketten Bombast, den der junge Mensch an die Seinigen geschrieben hat, bewundern? ... Nur allzusehr erinnert man sich aber auch an das Gewäsch der *Wartburgredner* und an so vieles Ähnliche. Doch, wie ich sagte, wir wollen niemand beschuldigen als etwa den beliebten Zeitgeist. Schon lange nimmt alles diese verderbliche Richtung auf das mutwillige Weltverbessern und den leeren Hochmut, und viele ganz verschiedene Lehren haben sie immerfort befördert ... Die unselige intellektuelle Aufklärung, die so viele im Leibe haben, die frevelhafte Lehre, daß die sogenannten Besseren alles sein und tun müssen und daß jeder, der an nichts glaubt als an die leere Weltverbesserung, einer von diesen Besseren sei, ist die rechte Schule des aufgeblasenen dummen Hochmuts. Man muß diesem aus allen Kräften entgegenarbeiten und wenigstens sein Gewissen salvieren.«
Die Wartburgszenen[9] [betreffend] heißt es S. 720: »Da-

9 Wartburgfest im Oktober 1817

selbst haben einige Professoren *alberne*, *kindische* Reden gehalten, um ihren hohlen Enthusiasmus auszubreiten. Man hätte dies entweder zeitig genug verbieten und verhindern oder nachher diese *politisch-philosophischen Narren* so darstellen können, daß sie in ihrer ganzen Blöße erschienen wären.« – Man möchte es vielleicht für etwas Ersprießliches haben halten können, wenn Solger diese Darstellung übernommen und durch Öffentlichkeit seiner Ansichten jenem grellen Unwesen entgegengearbeitet hätte; es ist ihm aber wohl zu gönnen gewesen für sein übriges Leben, das nur noch etwas über sechs Monate dauern sollte, sich die zu erwartende böse Anfeindung, Verunglimpfung wegen[10] serviler Gesinnung usf. erspart und durch öffentliches Stillschweigen sich Ruhe bewahrt zu haben.

Doch wir müssen der Auszeichnung des Interessanten Schranken setzen, dessen sich noch so vieles in den Briefen Solgers und dann in denen seiner Freunde, besonders des einen der Herausgeber, von Raumer, an frischer, ebenso durchdringender als heiterer Kunst- und Lebensansicht vorfindet, um zu der Seite überzugehen, welche unser Interesse vornehmlich in Anspruch nehmen muß. Die Korrespondenz enthält jedoch weniger Data und Aufklärungen über Solgers Ausbildung und Fortschritte in der Philosophie, als man etwa zunächst meinen könnte. Der Kreis von Männern, die sich hier durch Briefe unterhalten, hatte sich nicht eine und dieselbe gelehrte Bestimmung gewählt. Jeder verfolgt ein eigentümliches großes Interesse, nimmt zwar den Anteil eines gebildeten Freundes an den Arbeiten des anderen, aber geht nicht in deren Gegenstände und Inhalt näher ein. Man hat also nicht das Schauspiel der Entwicklung einer Philosophie, einer wechselseitigen Mitteilung und Erörterung philosophischer Sätze und Begriffe zu erwarten. Die Gegenseitigkeit ist allgemeine Aufmunterung oder Teilnahme, und wenn Solger zu näheren Äußerungen und Kritik über seine herausgege-

10 A: »von«

benen Schriften auffordert, so geht es wie gewöhnlich: der eine der Freunde hatte noch nicht Zeit gehabt, die Schrift zu lesen, der andere verspart ein tieferes Eingehen auf die zu wiederholende Lektüre und beschränkt sich vorläufig auf Kritik von Partikeln, Stil u. dgl. Die Tieckschen Briefe drücken ein direkteres Verhalten zur Philosophie aus; Solgers Explikationen darüber sind gegen diesen Freund am häufigsten und ausführlichsten; er spricht die Befriedigung, die es für ihn hat, sich Tieck mitzuteilen, vielfach und innig aus. »Wie oft« (sagt er S. 375) »gibt es mir neuen Mut und neue Kraft, daß Sie meine Bemühungen anerkennen, wenn alles um mich her darüber schweigt ... Sie kommen mir zu Hilfe; wenn Sie auch nicht Philosoph sind, so kennen Sie doch die Philosophien, und, was weit mehr ist, Sie leben durch Ihren eigenen Beruf im Gegenstande der Philosophie. Ihr Beifall und Urteil erhält mich oft in meiner Ruhe, wenn der Verdruß sich bei mir einschleichen will.« Tieck legt in diesen herausgegebenen Briefen die Art seines Verhältnisses zur Philosophie und den Gang seines Gemüts und Geistes vor das Publikum. Solche Eröffnung eines bedeutenden Individuums über sich ist für sich ein interessantes Seelengemälde, und noch mehr, indem es eine Gattung repräsentiert. Tiecks Standpunkt zur Philosophie ist zwar das mit der Zeitbildung des Verstandes gemeinschaftliche negative Verhalten gegen sie; insofern [jedoch] affirmativ, als es zugleich mit dem Anerkennen des Affirmativen in der Philosophie überhaupt als des mit dem Wesen der Religion und Poesie Identischen verknüpft ist und insofern von dem gewöhnlichen Verstande der Aufklärung und der Theorie des Glaubens abweicht. Aber jenes negative Verhalten zur Philosophie bringt zugleich eine Einseitigkeit in das Prinzip selbst, das sich für die Mystik der Religion und Poesie hält und gibt, weil dieses Prinzip ein Produkt der Reflexion, nicht unbefangene Religiosität und Poesie geblieben ist. Diese Mystik macht nur eine weitere Abspiegelung des vorhin besprochenen Standpunktes aus, und indem sie der Reflex des einen

Teils des philosophischen Standpunktes Solgers ist, soll die Beleuchtung der Tieckschen Eröffnung in ihren Hauptzügen zugleich als Einleitung für diesen dienen.

»Aller Gedanken- und Ideengang soll mir nur *tiefe Vorurteile* bestätigen, d. h. doch nur mit anderen Worten: den Glauben und die unendliche Liebe« (S. 341 f.). Wir sehen darin die alte Lehre, welche Sokrates und Platon angefangen haben, daß, was dem Menschen als wahr und gut gelten solle, in seinem Geiste ursprünglich liegen müsse; indem es aber ferner auch auf eine dunkler oder deutlicher gefühlte oder geahnte Weise in sein Bewußtsein getreten, wird es erst Glaube und kann auch, indem es nicht auf Einsicht gegründet ist, Vorurteil genannt werden. Jene Lehre hebt, wie der Mystizismus, alles bloß Positive äußerlicher Autorität auf. In Beziehung auf den innersten, echten Gehalt tut die Philosophie nichts, als solchen bestätigen, aber was sie zugleich damit bewerkstelligt, ist die Reinigung desselben und die Absonderung des Unechten, des Positiven anderer Art, was in ihm als Vorurteil ist. In demselben Zusammenhange sagt aber Tieck, daß es ihm »*nie um das Denken als solches zu tun gewesen*«; »die bloße Lust, Übung und Spiel der Ideen, auch der kühnsten, ist mir uninteressant«. Dem Glauben auch die philosophische Form, denkende Erkenntnis des Gehalts zu erwerben, hängt natürlich ganz von dem individuellen Bedürfnis ab; aber erst diese Erkenntnis führt zur Einsicht in die Natur des Denkens und zeigt, daß das Denken etwas anderes als nur eine Übung und Spiel von Ideen hervorbringt, und verhindert, ohne Erkenntnis über dasselbe nur so abzusprechen. In dem Briefe vom 24. März 1817 (S. 535) gibt Tieck eine ausführliche Erzählung, die er ein Selbstgeständnis nennt, über den Gang seiner geistigen Richtung. Vor seiner Bekanntschaft mit Jacobi, mit dem er zuerst einen Dialog habe halten können (»von zwei Ufern einer Kluft herüber, wo wir wohl mehr das Echo als unsere Worte hörten«), hatte er keine dialogischen Philosophen gefunden, und die verschie-

denen Systeme befriedigten ihn nicht (die Befriedigung hängt mit dem zusammen, was man sucht, und Platon z. B. ist doch wohl auch ein dialogischer Philosoph gewesen). »Besonders verletzten alle *meinen Instinkt zur Religion*«; so führte ihn »die Liebe zur Poesie, zum Sonderbaren und Alten, anfangs fast mit *frevlem* Leichtsinn« (worin das Frevelhafte bestanden hätte, sieht man nicht) »zu den *Mystikern*, vorzüglich zu *J. Böhme*, der sich aller meiner Lebenskräfte so bemächtigt hatte . . ., daß ich von hier aus nur das Christentum verstehen wollte, das lebendigste Wort im Abbild der ringenden und sich verklärenden Naturkräfte, und nun wurde mir alle alte und neuere Philosophie *nur historische* Erscheinung« (das Umgekehrte geschieht der philosophischen Erkenntnis, als welcher der Mystizismus und dessen Gestaltungen zu historischen Erscheinungen werden). »Von meinem Wunderlande aus las ich *Fichte* und *Schelling* und fand sie *leicht*, *nicht tief* genug, und gleichsam nur als Silhouetten oder Scheiben aus jener unendlichen Kugel voll Wunder« (*leicht*, weil es dem mystischen Bedürfnis nur um den allgemeinen Sinn, die abstrakte Idee, wie oben gesagt, nicht um das Denken als solches zu tun war; nicht *tief* genug, weil in der Form des Gedankens und dessen Entwicklung der Schein der Tiefe dem des Gedankens Unkundigen verschwindet, denn tief pflegt man einen Gehalt nur im Zustand seiner Konzentration und oft, wie er bei J. Böhme am meisten vorkommt, einer phantastischen Verwirrung und Härte zu finden, das Tiefe aber in seiner Entfaltung zu verkennen). Bei Böhme wurde Tieck von dem »Zauber des wundersamsten Tiefsinns und der lebendigsten Phantasie« hingerissen; die ebenso ungeheure Mangelhaftigkeit in diesem Mystizismus aber wird allerdings nur dem Bedürfnisse des Gedankens auffallend. – Anderwärts (S. 392), und zwar außerhalb und nach Verfluß jenes Zustandes, kommt zwar auch die Vorstellung einer Verbindung von Vernunft und Verstand mit der Erhebung des Gemüts vor; es ist daselbst gesagt, »sich in die Erleuchtung

eines begeisterten Gemüts zu erheben und hier, in den Sphären eines vielverschlungenen Zusammenhanges und der harmonischen Vereinigung aller Kräfte, auch *Vernunft und Verstand* wieder (!?) anzutreffen, ist nur wenigen gegeben, den allerwenigsten – bis jetzt, scheint es, *keinem* –, *Kunde* und *Rechenschaft* darüber zu geben«. Wenn Tieck ebendaselbst durch Franz Baader, Hamann, St. Martin usf. nach dieser Seite nicht befriedigt worden, was hinderte z. B. bei *Platon,* um nicht andere zu nennen, die verlangte Vereinigung des begeisterten Gemüts und der davon Kunde und Rechenschaft gebenden Vernunft und Verstandes zu finden? Offenbar nur die Unkenntnis und Ungewohntheit, in der Art, wie die denkende Vernunft den echten Gehalt der Begeisterung darstellt, sich so zurechtzufinden, um denselben in dieser wiederzuerkennen, – oder die verkehrte Forderung, mit der philosophischen Erkenntnisweise auch das damit unverträgliche trübe Gären und die Phantasmagorie des Mystizismus verbunden zu sehen. Ist man aber mit der Natur und Weise des Denkens vertraut, so weiß man, daß der Philosophie nur ihr Recht widerfährt, wenn man behauptet, daß wenigstens von *Platon* an – nicht etwa keine, noch die allerwenigsten, sondern – die allermeisten Philosophien vielmehr mit Vernunft und Verstand von jenem echten Gehalt, seiner Verschlingung in sich und deren Zusammenhang Kunde und Rechenschaft gegeben und die, deren Geist sich in der Philosophie einheimisch gemacht, diese Kunde und Rechenschaft besessen haben.

Aus jener hypochondrischen Methode fügt Tieck S. 539 hinzu, er habe »sich törichterweise oft bemüht, anderen jene Gefühle des Mystizismus zu geben«. Was er hinzusetzt – keiner war so tief in Böhme, ja er argwöhne, selbst nicht in den Philosophen –, ist wohl nicht der richtige Grund, daß es ihm nicht gelang, denn dem J. Böhme gelang diese Mitteilung an Tieck selbst; sondern dies, daß ihm außer dem Organ der Philosophie, das er verkannte und verschmähte, das inwohnende Vermögen der Mitteilung, wodurch es ihm

wohl vorher und nachher gelungen, Gefühle der Tiefe mitzuteilen, damals nicht zu Gebote stand. Denn er gibt von diesem Seelenzustande an, daß ihm die Lust an Poesie, an Bildern als etwas Verwerfliches, Verfehltes erschienen sei. Er fügt diesem Gemälde hinzu, daß, da er nun die *Spekulation* (!?) und das *innere Leben* gefunden zu haben glaubte, er dafür hielt, daß es sich mit weltlichen Beschäftigungen nicht vertrüge; so gab es viele Stunden, in denen er sich nach der Abgeschiedenheit eines Klosters wünschte, um ganz seinem Böhme und Tauler und *den Wundern seines Gemüts* zu leben. »Meine Produktionskraft, mein poetisches Talent schien mir auf immer zerbrochen.« Diese interessanten Züge führen von selbst auf die Betrachtung, daß an und für sich mit solcher Hypochondrie, mit diesem Zustande der Unlebendigkeit und Form- und Gestaltlosigkeit des Geistes, ob sie schon inneres Leben, Wunder des Gemüts genannt sind, ebensowenig Spekulation verbunden sein kann als poetische Produktion.

Aber Tieck kommt aus diesem Zustande wieder heraus; es ist interessant zu lesen, was ihn geheilt hat; nur was »der Leichtsinn« und »der willkürliche Akt« in dieser Schilderung solle, ist nicht wohl zu verstehen: es war (S. 540) »mein alter Homer und die Nibelungen und Sophokles« (die Nibelungen zwischen sich zu finden, darüber könnten sich Homer und Sophokles wohl wundern), »mein teurer Shakespeare, eine Krankheit, Italien, eine Übersättigung an den Mystikern, vorzüglich wohl *mein sich regendes Talent*, was mir im Verzweifeln neuen Leichtsinn gab; und fast ebenso *leichtsinnig*, wie ich in dieses Gebiet hineingeraten war, versetzte ich mich durch einen Akt der Willkür wieder hinaus und *stand* nun wieder auf dem *Gebiete der Poesie und der Heiterkeit* und *konnte wieder arbeiten*«. Diese zurückgekehrte Fähigkeit zur Arbeit ist wohl das echteste Zeugnis von wiedererlangter Gesundheit des Geistes aus jener unfruchtbaren Abstraktion der Innerlichkeit; denn das Arbeiten heißt dieser Abstraktion entsagen und dem, was die Innerlichkeit an

Gehalt hätte, Wirklichkeit und Wahrheit geben. In seine Urteilsweise aber hat Tieck den Sinn seiner Rückkehr zur Arbeit nicht vollständig aufgenommen; in seinen Ansichten bleibt jene Entzweiung und damit die einseitige und abstrakte Subjektivität noch ein wahrhafter, ja höherer Standpunkt. Um z. B. das Wesen der Größe Shakespeares oder der Poesie überhaupt in den *Mystizismus* desselben setzen zu können, wovon soviel die Rede ist, ist erforderlich, vielmehr von dem zu abstrahieren, was denselben zum Dichter macht, von der konkreten Bestimmtheit und entwickelten Fertigkeit der Charaktere und Handlungen; das Konkrete und Feste seines Gestaltens zur Abstraktion des Mystischen, Innerlichen zu verflüchtigen, ist die Wirkung eines reflektierenden Verstandes, nicht der die Idee und die Lebendigkeit fordernden und erkennenden Kritik. Mit dem inneren Leben, als Prinzip der Kritik, hat es in solcher Ansicht noch immer dieselbe Bewandtnis als früher im Zustande des Subjekts, daß [wie] gegen die entwickelnde Tätigkeit des Gedankens, so gegen die gestaltende der Poesie die Abstraktion festgesetzt ist.

Von diesem Standpunkt hängt nun auch ganz die Art ab, wie Tiecks Einsicht und Auffassung von der dichterischen Natur und Produktion *Goethes* beschaffen ist; wir haben ihrer hier zu erwähnen, insofern sie auf jenen Standpunkt selbst ihrerseits ein weiteres Licht wirft, und indem Tieck dies Verhältnis aus der vertraulichen, nur dem Freunde zunächst bestimmten Mitteilung herausgenommen und vor dem Publikum ausgelegt hat, zeigen sich die Äußerungen zugleich nicht als momentane Stimmung, sondern als konstantes Urteil. Er kommt öfters auf Goethe, und zwar mit Verstimmung, um dies Wort sogleich auch zu gebrauchen, zu sprechen; denn von dieser, und auch auf diese, geht das Urteil aus. Oben wurde aus der Kritik Solgers über die *Genoveva* angeführt, daß[11] diesem die Absichtlichkeit und

11 A: »in der«

Reflexion, die nur sehnsüchtige, nicht im Dichter wirklich gegenwärtige Stimmung der Liebe und Innigkeit aufgefallen war, so daß, wie Tieck es richtig ausspricht, Solger das als *Verstimmung* erschien, was Tieck für *Begeisterung* gehalten hatte. Außerdem daß Tieck sonst Goethe manches übelnimmt (unter anderem, S. 488, ärgert es ihn, daß Goethe den *Erwin* noch nicht einmal gelesen), meint er S. 485, ein Autor selbst möge, was er früher Begeisterung genannt, später Verstimmung nennen; so scheine es ihm Goethe mit seinem *Werther* gemacht zu haben, und [er] fragt S. 487 unwillig: »Darf er, weil sein überströmendes *junges* Gemüt uns zuerst zeigte, *was diese Welt der Erscheinungen um uns sei, die bis auf ihn unverstanden* war, – darf er sich, bloß weil er es verkündigt, mit einer Art vornehmer Miene davon abwenden und unfromm und undankbar gegen sich und gegen das Schönste sein?« Goethe setzt in seinem *Leben* ebenso interessant als anmutig auseinander, wie er krank an einer freilich noch nicht metaphysischen, sondern sentimentalen Hypochondrie, einer noch nicht in die Abstraktion, sondern ins Leben verwickelten, noch lebenslustigen und lebenskräftigen Sehnsucht, gerade durch die Produktion jenes Romans diese Verstimmung aus sich herausarbeitete und sich davon befreite. Wie bei einer Krankheit, um von ihr genesen zu können, der Kern des Lebens noch gesund sein muß, so waren Herz und Kopf noch gesund, und ihre Kraft wurde die Poesie, welche das verstimmte Gefühl zum Stoff und Gegenstand zu machen und es zu einem äußerlichen Ausschlag hinauszuverarbeiten fähig war. Indem die Verstimmung nun zum Inhalt des Werkes wurde, hörte sie auf, Stimmung des Dichters zu sein; dieser machte sich durch die Arbeit ebenso in sich fertig, als das Werk selbst ein in sich fertiges, ein Kunstwerk wurde. Allein damit war er noch nicht mit dem lieben Publikum fertig; er beschreibt die Qual, die er sich von allen Seiten herbeigezogen, die ihn an allen Orten und fortwährend verfolgt hat; sie war, daß man ihm immerfort jene Krankhaftigkeit des Gemüts noch zutraute, ja sie in ihm gerne

lieben und schätzen wollte. Und jetzt noch, nach dem, was nun ohnehin aus allen seinen Werken, was sogleich aus dem nächsten, dem *Götz*, hervorleuchtete, und nachdem er sogar jene Krisis und durch die Produktion bewirkte Kur[12] beschrieben, soll er sich den Vorwurf machen sehen, daß jenes kranke Verständnis der Welt der Erscheinungen der rechte Verstand gewesen und daß er unrecht sich von solchem Standpunkte abgewandt und damit »unfromm und undankbar gegen sich« geworden sei. Aus dem Vorwurfe dieser Unfrommheit und Undankbarkeit folgt ganz natürlich die weitere Schrulle, der Vorwurf, daß »dieses herrliche Gemüt eigentlich aus Verstimmung, Überdruß sich einseitig in das Altertum geworfen«, daß Goethe »sich damit vom Vaterland losreiße«. – Es würde schwer zu sagen sein, ob ein Dichter tiefer in seinem Vaterlande wurzle als Goethe; aber wenn andere Ausländisches und Älteres, Shakespeare, Calderon usf., ebenso hoch oder höher stellen als Vaterländisches, so ist ihm doch ebensowenig ein Vergehen daraus zu machen, wenn auch ihm nicht alle einheimische Kunst, unter anderem die Poesie der Poesie, nicht zusagt und er in dem unverstimmten Altertume eine höhere Befriedigung findet; ohnehin handelt es sich nicht um Gegeneinanderstellung subjektiver Gefühle, sondern um Kunsteinsicht, auf Sinn, Studium und Nachdenken gegründet. Vollends unglücklich ist der Gegensatz auf der folgenden Seite (488): »Ich (Tieck) hatte auch die Antike gesehen, St. Peter, und konnte den Straßburger Münster nur um so mehr bewundern«; ist denn nicht Goethe einer der ersten gewesen, der den Sinn für den Straßburger Münster gehabt und für die Wertschätzung und Einsicht gleichsam denselben wieder erfunden hat?

Bei Erwähnung der Darstellungsweise der indischen Religion durch *Friedrich von Schlegel* (S. 709) sagt Solger sehr gut: »Eine Hauptsache ist, daß man gleich alle hergebrachte Terminologie von Emanation, Pantheismus, Dualismus usw.

12 A: »Produktion und seine Kur«

fahren lasse. Die einseitigen und leeren Begriffe, welche diese Ausdrücke bezeichnen, hat *niemals ein Volk oder ein Mensch im Ernste* gehegt, und sie stammen auch aus Zeiten her, wo man die lebendige Erkenntnis grausam anatomierte.« So hätte es wohl auch für die philosophischen Unterhaltungen der beiden Freunde mehr Gedeihen gebracht, wenn die Ausdrücke von Mystizismus, innerem Leben, Poesie, insbesondere Ironie, ja auch von Religion und Philosophie selbst aus dem Spiele geblieben wären; denn alsdann hätte von der *Sache* und vom Inhalt gesprochen werden müssen. Diese Art zu urteilen ist eine entschieden *negative* Richtung gegen Objektivität – eine der Richtungen, welche von der Fichteschen Philosophie der Subjektivität ausgegangen. Solches Urteilen handelt nicht vom Inhalte, sondern dreht sich um verblasene Vorstellungen, welche die Sache der Religionen und Philosophien mit Abstraktionen von innerem Leben, Mystik, mit Reflexionsbestimmungen von Identität, Dualismus, Pantheismus usf. abtun. Diese Manier erscheint zugleich als eine *vornehme* Stellung, welche mit der *Sache* fertig ist und *über ihr steht*; sie ist in der Tat mit der Sache in dem Sinne fertig, daß sie dieselbe beiseite gebracht hat; [sie ist] eine Stellung über ihr, denn sie ist in der Tat *außerhalb* derselben.

Die selbstbewußte Vereitelung des Objektiven hat sich *Ironie* genannt. Da die ausgezeichnetste ironische Individualität sich auf unserem Wege befindet, sei derselben kurze Erwähnung getan. – In dem angeführten Zusammenhange bemerkt Solger zunächst sehr treffend von einem Teile der Bearbeiter der indischen Religion: ›Sie haben den Faden, an den ich alles anknüpfen kann, ganz *einseitig theoretisch* und *dogmatisch* herausgezogen, daß er gar nicht mehr das ist, was er als *lebendiges Band* war, und dies hat besonders Fr. *Schlegel* getan.‹ Dieselbe Beziehung, die hier bemerkt ist auf die Philosophie, hat sich dieser Vater der Ironie seine ganze öffentliche Laufbahn hindurch gegeben. Er hat sich nämlich immer *urteilend* gegen sie verhalten, ohne je einen philosophischen

Inhalt, philosophische Sätze oder gar[13] eine entwickelte Folge von solchen auszusprechen, noch weniger, daß er dergleichen bewiesen oder[14] auch widerlegt hätte. Widerlegen fordert die Angabe *eines Grundes* und hiermit ein Einlassen in die Sache; dies hieße aber, von der vornehmen Stellung oder (um eine seiner vormaligen Erfindungen von Kategorien zu benutzen) von der göttlichen Frechheit (und auf der Höhe der Ironie läßt sich wohl ebensogut sagen: von der satanischen oder diabolischen Frechheit) des Urteilens und Absprechens, der Stellung *über* der Sache auf den Boden des Philosophierens selbst und der Sache sich herablassen. Herr Fr. v. Schlegel hat auf diese Art immerfort darauf hingewiesen, daß er auf dem höchsten Gipfel der Philosophie stehe, ohne jemals zu beweisen, daß er in diese Wissenschaft eingedrungen sei und sie auf eine nur gewöhnliche Weise innehabe. Sein Scharfsinn und Lektüre hat ihn wohl mit Problemen, die der Philosophie mit der Religion gemeinsam sind und welche selbst bei der philologischen Kritik und Literargeschichte in den Weg kommen, bekannt gemacht. Aber die Art der Lösung, die er allenthalben andeutet, auch nur prunkend zu verstehen gibt, statt sie schlicht auszusprechen oder gar philosophierend zu rechtfertigen, ist teils eine subjektive Lösung, die ihm als Individuum so oder anders konvenieren mag, teils aber beweist das ganze Benehmen seiner Äußerungen, daß ihm das Bedürfnis der *denkenden Vernunft* und damit das Grundproblem derselben und einer bewußten und gegen sich ehrlichen Wissenschaft der Philosophie fremd geblieben ist.

Tiecks Ironie hält sich in ihrem Verhältnis zur Philosophie von der Scharlatanerie frei und beschränkt sich überhaupt darauf, mit Beiseitesetzen der objektiven Gestaltung des Inhalts durch Denken, d. i. des Eigentümlichen der Philosophie, das abstrakte Allgemeine, das mystisch Genannte

13 A: »noch weniger«
14 A: »ebensowenig«

herauszulesen und, in Beziehung auf Solgers Philosophie, eine innige freundschaftliche Teilnahme zu haben, zuweilen sich zu deren Inhalt zu bekennen, gewöhnlich auf die explizierten Solgerschen Darstellungen und Erläuterungen die Erwiderung mit einer dieselben einwickelnden allgemeinen Zustimmung zu machen, mit der oft wiederholten gutmütigen Versicherung, Solger zu verstehen, ihn ganz zu verstehen, ihn endlich verstanden zu haben; im Jahre 1814 (S. 322) hatte er geschrieben, daß er (nach Lesung einiger Dialoge *Erwins*) erst jetzt glaube, Solger ganz verstanden zu haben; wie auch S. 320 Solger seine Zufriedenheit ausdrückt, daß Tieck bei mündlicher Unterredung ihm gestanden, daß ihm der Trieb der Begeisterung, wonach er in der Kunst gehandelt, durch die Solgersche Enthüllung erst zum klarsten Bewußtsein gebracht worden sei, was auch sonst noch wiederholt wird. So schreibt Tieck noch ebenso im Jahre 1819 (S. 711, auf die Mitteilung von philosophischen Briefen, die sich im 2. Bande dieses Nachlasses zum ersten Male abgedruckt finden): »Ich glaube Sie mit jedem Worte mehr zu verstehen, und immer mehr wird es mir deutlich, daß es dies war, was ich gesucht habe.«

Zweiter Artikel

Was zuletzt im vorhergehenden Artikel als Beziehung auf die Philosophie *Solgers* angeführt worden, mag zwar für einen Reflex derselben in der Freundschaft *Tiecks* genommen werden; es erhellt jedoch schon von selbst, daß die Art dieses Reflexes nur für eine Seite, etwa der Solgerschen Ideen, Bedeutung haben könne; für den Inhalt müssen wir uns nun an die Solgerschen Expositionen wenden, welche uns in der vorliegenden Sammlung dargeboten sind. Diese Expositionen sind von der Art, daß sie eine weit bestimmtere Vorstellung von Solgers Grundansichten gewähren als die Schriften, die bei seinen Lebzeiten erschienen sind. Wir sehen ihn in diesem Nachlasse vielfach bestrebt, seine Ideen teils seinen Freun-

den, teils dem Publikum in einigen Aufsätzen, welche er für die Herausgabe in seinem letzten Lebensjahr ausgearbeitet hat, andringlich zu machen; jedoch sind diese nicht systematische Ausführungen, sondern nur für die Vorbereitung des Publikums und zur Ankündigung bestimmt, als »Manifest«, wie Solger den Hauptaufsatz nennt (I, 688 ff., 726), um darin auch für das größere Publikum zu erklären, *wie er es mit der Philosophie meine* und wie er gegen die jetzigen Bestrebungen stehe. Sie gehen aber bei diesem äußeren Zweck so weit, um die Tiefe seiner Idee und seines spekulativen Vermögens in der Philosophie vorstellig zu machen und zu beurkunden. Es handelt sich bei Solger nicht um das, was wohl sonst oft auch Philosophie genannt wird; wir finden bei ihm vielmehr das *spekulative* Bedürfnis der Vernunft lebendig, das Interesse und Bewußtsein der höchsten Gegensätze und der Widersprüche, die daraus entspringen, wie den Mut, dieselben nicht mit Klage und Demut auf die Seite zu stellen, sondern ihnen in ihrer ganzen Bestimmtheit und Härte ins Angesicht zu sehen und in ihrer Auflösung die Befriedigung des Geistes allein zu suchen und zu gewinnen. Solger scheut auch die auffallenden Formen nicht, in denen es sich darbietet, die Versöhnung der Gegensätze auszusprechen, was dann der Fall ist, wenn diese Gegensätze in einer konkreten Weise, wie sie in der Vorstellung liegen, belassen und nicht auf ihre einfache Gedankenbestimmung zurückgeführt sind.

Ich führe zuerst die geläufige Form an, in welcher er sowohl in den Briefen vielmals als in den anderen Abhandlungen die Idee ausspricht (I, 603), daß nämlich, wenn wir unser absolutes und ewiges Verhältnis zu Gott gefaßt haben, wir »klar und ohne alles Wanken einsehen, daß alles, was in unserem Treiben und Leben wahr und gut ist, *nur Gott selbst sein kann* ... Indem nun Gott in unserer Endlichkeit existiert oder sich offenbart, *opfert er sich selbst auf* und *vernichtet sich* in uns; denn *wir* sind *nichts*.« Es sind hierzu die folgenden weiteren Bestimmungen anzuführen. In dem

Zusammenhange (I, 511), daß nicht unser *eigenes* wesentliches Sein unsere Wahrheit ausmache, heißt es: »*Wir sind deshalb nichtige* Erscheinungen, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen und sich dadurch *von sich selbst geschieden* hat. Und ist dieses nicht die höchste Liebe, daß er sich selbst in das *Nichts* begeben, damit wir *sein* möchten, und daß er sich sogar selbst geopfert und *sein Nichts vernichtet*, seinen Tod getötet hat, damit *wir* nicht *ein bloßes Nichts* bleiben, sondern *zu ihm zurückkehren* und *in ihm sein* möchten?« Weiter alsdann: »Das *Nichtige in uns* ist selbst das *Göttliche*, insofern *wir* es nämlich als das *Nichtige* und uns selbst als dieses *erkennen*.« – Ich bemerke zunächst überhaupt, daß sich in dieser Idee der logische Begriff, welcher die Grundlage für alles spekulative Erkennen ausmacht, vorfindet, – die »allein *wahrhafte* Affirmation nämlich« (es ist das ewige göttliche Tun, welches vorgestellt wird) als die *Negation der Negation* gefaßt. Ferner sieht man diese abstrakte Form in ihrer konkretesten Gestalt, in ihrer höchsten Wirklichkeit genommen, nämlich als das *Offenbaren* Gottes, und zwar dieses nicht in dem formalen, oberflächlicheren Sinn, daß Gott sich in der Natur, Geschichte, in dem Geschicke des einzelnen Menschen usf. offenbare, sondern in dem absoluten Sinn, *daß* dem Menschen die in Christo als ursprünglich und göttlich seiende *Einheit* der *göttlichen* und *menschlichen Natur* und eben damit das, was die Natur Gottes und was die menschliche in Wahrheit ist, nebst den daraus sich weiter entwickelnden Folgerungen zum Bewußtsein gebracht ist. Im Zusammenhange des zuerst Angeführten ist dies S. 603 f. (wie anderwärts S. 511) bestimmt so ausgesprochen: »So« (indem Gott in unserer Endlichkeit existiert und sich selbst aufopfert) »ist unser ganzes Verhältnis zu ihm fortwährend dasselbe, welches uns in *Christus* zum Typus aufgestellt ist. Nicht bloß daran *erinnern* sollen wir uns, nicht bloß daher *Gründe* für unser Verhalten schöpfen, sondern wir sollen diese Begebenheit der göttlichen Selbstopferung in uns *erleben* und *wahrnehmen* ... Was so

in einem jeden von uns vorgeht, das ist *in Christus für die ganze Menschheit* geschehen, – es ist nicht bloß ein Reflex unserer Gedanken, was wir davon haben, sondern die *wirklichste Wirklichkeit*« (vgl. S. 632). Man sieht, diese Lehre des Christentums mit Inbegriff der Dreieinigkeit, die ihrer Grundbestimmung nach in dem Angeführten enthalten ist, hat ihren Zufluchtsort in der spekulativen Philosophie gefunden, nachdem sie von der in der protestantischen Kirche fast ausschließend herrschenden Theologie durch Exegese und Räsonnement beiseite gebracht, die Erscheinung Christi zu einem bloßen Objekte der Erinnerung und moralischer Gründe herabgesetzt und Gott in ein in sich bestimmungsloses leeres Jenseits als unerkennbares, hiermit nicht geoffenbartes Wesen außerhalb der Wirklichkeit verwiesen worden ist.

Es erhellt aber, daß, wenn die Negation der Negation als wahrhafte Affirmation (welches der ganz abstrakte Begriff ist) die in den angeführten Ausdrücken enthaltene ganz konkrete Gestalt erhält, welche er in der Lehre des Christentums hat, daß es einer ausführlicheren wissenschaftlichen Explikation bedarf, um den Übergang von jener Abstraktion zu dieser Fülle des Inhalts aufzuzeigen, um ebensosehr der Vernunftidee eine konkrete Gestalt zu gewinnen, als die christliche Lehre wieder dem denkenden Geiste zu vindizieren und sie gegen die *Leere* jener sogenannten Vernunft und der pietistischen Frömmigkeit, welche gemeinschaftliche Sache gemacht, wieder in ihre Rechte einzusetzen.

In jenem Übergang, der philosophisch durchgeführt notwendig ein langer Weg wird, ergeben sich viele Schwierigkeiten und Widersprüche, welche aufgelöst werden müssen. Schon in dem angeführten Vortrag zeigen sich dergleichen; das eine Mal sind *wir* darin als das *Nichts* (was das Böse ist) *vorausgesetzt*, dann ist auch wieder von Gott der harte, abstrakte Ausdruck gebraucht, daß er sich *vernichte*, also er es sei, der sich als das Nichts setze, und ferner dies, damit wir *seien*, und darauf heißt das *Nichtige* in uns selbst das

Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige erkennen. Diese Entgegensetzung der Bestimmungen, daß wir nichts ursprünglich sind und erst in der Beziehung auf Gott zum Sein gelangen, und wieder, daß wir erst durch diese Beziehung zu nichts werden, hätte einer weiteren Ausführung bedurft, um ausgeglichen zu werden. Das Angegebene, das als der Prozeß der ewigen Liebe angesehen werden kann, enthält ferner sogleich schon die Voraussetzung von *Gott* einerseits und von *Uns* andererseits, und die Schwierigkeit ist dieselbe, ob wir als Seiendes oder als das Nichts vorausgesetzt werden. Es fehlt hierbei das Moment der *Schöpfung* überhaupt und des Menschen insbesondere nach Gottes Ebenbild, und von da aus [das] des *Überganges* von dieser nur ursprünglichen, nur *an sich* seienden, nicht in die Existenz noch getretenen Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen zu dem, was als der *Schein* und das Nichts ausgesprochen ist. Der Schein bestimmt sich zu dem Konkreteren, was Bewußtsein und Freiheit ist, und die Schwierigkeit ist, daß dieser Schein nicht nur den Quell des Bösen, das von der Ebenbildlichkeit *abfallende* Essen von dem Baume der *Erkenntnis* des Guten und Bösen enthält, sondern auch das Prinzip der Rückkehr zum Ebenbilde, so daß Gott selbst sagend eingeführt wird: Siehe, Adam ist worden wie *unsereiner* und *weiß*, was Gut und Böse ist (1. Mos., 3, 22), – die Stelle, welche die andere Seite zu der ersteren Bedeutung des Erkennens ausmacht und gewöhnlich viel zu wenig in ihrer Tiefe betrachtet, ja auch nur beachtet zu werden pflegt.

Der hiermit angedeutete Mangel jenes Voraussetzens verschwindet in folgender Darstellung nicht, die I. Bd., S. 703 vorkommt: Das Wahre und Ewige »existiert eben als das, was ist, als Gott, als das Gute. Für uns in die Wirklichkeit geworfene Wesen ist beides« (das Wahre und der Schein) »untrennbar*. Denn das Gute würde für uns nicht sein,

* Diese Exposition ist in einem Zusammenhang gemacht, in welchem Solger von jetziger Philosophie und, wie es nach dem Anfangsbuchstaben H. erscheinen könnte, vielleicht von dem Referenten spricht. Es ist daselbst

wenn es nicht einen Schein hätte, den es tötet, um dessentwillen *es sich verkörpert*, Fleisch wird, weil es ihn seiner *ewigen guten Natur* nach vernichten und so die Existenz mit sich versöhnen muß. Die *höhere* Art dazusein ist, sich zu offenbaren, und sich *offenbaren* heißt, sein *Nichts vernichten*, d. i. *durch sich selbst dasein*; *beides ist ganz eins.*« Es könnte scheinen, daß auch der Prozeß der Schöpfung in dem Gesagten enthalten sei, jedoch ist derselbe wenigstens mehr mit dem Prozesse der Versöhnung, in welchem die endliche Existenz vorausgesetzt erscheint, nur vermischt. Es heißt ebensowohl, daß die Untrennbarkeit des Guten und des Scheines oder der Negation nur *für uns* sei, als auch, daß des Guten ewige Natur *selbst sich den Schein mache*, um ihn zu vernichten, und daß es nur so *durch sich selbst* sei, womit dieser Untrennbarkeit dies, nur relativ für uns zu sein, genommen

von einer Ansicht die Rede, in welcher das höhere spekulative Denken in seiner Gesetzmäßigkeit und Allgemeinheit für das einzige Wirkliche und alles übrige, auch die Erfahrungserkenntnis, insofern sie sich nicht auf diese Gesetze *zurückführen lasse*, für eine täuschende und in jeder (?) Rücksicht nichtige Zersplitterung desselben erklärt wäre. Ohne auseinanderzusetzen, inwiefern diese Darstellung Schiefes enthält, will ich nur dies bemerken, was Solger als seine Meinung entgegensetzt. Dies ist, daß das unwahre Erkennen und sein Gegenstand gleichfalls *sei*, beides nur allzusehr da *sei*. Es erhellt sogleich, daß diese Bestimmung schon dem Obigen nicht entgegengesetzt wäre, wo nicht von einem *Leugnen des Daseins* der Erfahrungskenntnis, was schwerlich je irgendeinem Menschen eingefallen, sondern nur von der Möglichkeit, dieselbe auf den Begriff zurückzuführen und an demselben zu prüfen, die Rede ist. Wenn aber im Verfolge nach dem oben Angeführten das, was hier unwahre Erkenntnis heißt, *abstrakter* als das Moment des Scheines, welches dem Guten zu seiner Offenbarung selbst wesentlich ist, als welche *das Vernichten des Nichts sei*, ausgedrückt ist, so ist von diesem Begriffe schon vorhin die Rede gewesen, und die oberflächliche Ansicht jeder meiner Schriften, schon der *Phänomenologie des Geistes*, die im Jahre 1807, noch mehr meiner *Logik*, die im Jahre 1811 ff. erschienen, würden zeigen, daß darin alle Formen, sie mögen als Formen des Daseins oder des Denkens genommen werden, sich in denselben Begriff auflösen, der nicht nur als Mittelpunkt von allem daselbst längst vorgetragen, sondern erwiesen ist. In dieser abstraktesten spekulativen Spitze würde sich somit keine Differenz gegen die erwähnte Philosophie ergeben. Aber die Entwicklung dieses Begriffes und das Bedürfnis derselben ist noch ein Weiteres, und daß Solger sich über die Einsicht in dieselbe nicht klar geworden, liegt in dem bereits von seinen Ideen Angeführten und wird sich noch mehr im Verfolg zeigen.

wäre. Allenthalben aber bleibt es wesentliche, unaufgelöste Grundbestimmung, wie S. 579, daß, da wir nicht anders als unter Gegensätzen zu denken und zu erkennen vermögen, »in uns widerspruchsvollen Wesen der Wirklichkeit oder Offenbarung des Ewigen der völlig leere Schein, das wahre positive Nichts entgegenstehen« müsse. Es ist Solgers ausdrückliche Bestimmung der Philosophie, nicht in einem Dualismus befangen zu sein (z. B. I, 510). Denn in der Tat ist schon aller Trieb zur Wahrheit dies, dem Dualismus unseres Bewußtseins, unserer Erscheinung, oder dem Manichäismus, denn aller Dualismus hat den Manichäismus zur Grundlage, sich zu entreißen. Die Endigung in der höheren Wirklichkeit und in der Versöhnung muß sich aber auch dahin vollenden, nicht mit der Voraussetzung eines Dualismus anzufangen.

Dies hängt dann wesentlich damit zusammen, daß in den angeführten Expositionen auch die *Vorstellung* von Gott als eine *Voraussetzung* vorhanden ist. Wenn wie in den obigen Ideen als bekannt angenommen wird, *was* Gott ist, wie *daß* er ist, so wäre überhaupt nicht abzusehen, wofür noch zu philosophieren wäre, denn die Philosophie kann keinen anderen Endzweck haben, als Gott zu erkennen. Wäre jene Bekanntschaft jedoch nicht befriedigend und würde mehr als nur Bekanntschaft, nämlich Erkenntnis gefordert, so liegt hierin, daß die Berechtigung nicht für sich vorhanden ist, von Gott zu sagen, er tut dies oder jenes, verkörpert sich usf. Denn alle dergleichen Bestimmungen könnten nur durch die Erkenntnis seiner Natur ihre Begründung erlangen. Jene Art sich auszudrücken hat zunächst den Vorteil, populär zu sein und die allgemeine Religiosität in Anspruch zu nehmen, auch mit einer gewissen Zuversicht auftreten zu können, um der imposanten Wirkung willen, die das Wort *Gott* hat. Aber diese Weise hat in philosophischer Rücksicht Nachteile, insbesondere den, daß der Zusammenhang dessen, was Gott zugeschrieben wird, mit seiner Natur, d. i. die Einsicht in die *Notwendigkeit* jener Bestimmungen oder Handlungen sich

nicht zeigt, ja nicht einmal die Forderung dieser Notwendigkeit, um welche es, wenn über das Glauben zum Philosophieren hinausgegangen wird, allein zu tun sein kann.
Ebenso nachteilig als für das Philosophieren selbst ist für den Vortrag und das Verständnis die in den angeführten Ideen vorhandene Vermischung solcher konkreten Vorstellungen wie Gott, sich opfern, wir Menschen, Erkennen, das Böse usf. mit den Abstraktionen von Sein, Nichts, Schein u. dgl.; man wird unbequem von einem dieser heterogenen Böden auf den anderen herüber- und hinübergeworfen; das Gefühl der Unangemessenheit der abstrakten Denkformen zu der Fülle, welche in den Vorstellungen liegt, ist für sich störend, wenn man auch die nähere Einsicht in das Unzusammenhängende, das jene Vermischung in den Gedankengang bringt, nicht besitzt.
In der ersten Abhandlung des II. Bandes, *Briefe, die Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältnis zur Religion betreffend* (S. 1–53), und in der zweiten, *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit* (S. 54–199), ist das weitere Hauptinteresse, das Verhältnis der angegebenen Grundidee zum philosophischen Erkennen zu bestimmen und die Abweichungen des Erkennens und die falschen Surrogate aufzudecken und zu verfolgen. Zunächst ist hierüber die von Solger auch sonst überall ausgesprochene Bestimmung auszuheben, daß *Philosophie* und *Religion* denselben Inhalt hat, daß die Philosophie nichts anderes ist als das *Denken* über die *Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntnis und Existenz* oder, mit anderen Worten, über die *göttliche Offenbarung* (II, 116), daß das Denken, welches das *Philosophieren* ist, mit der *Erkenntnis durch Offenbarung* ganz dasselbe ist, nur von einer anderen Seite betrachtet (S. 174).
Die Philosophie ist über ihr Verhältnis zur Religion früher in schlechten Ruf gebracht worden. Nachdem die Vernunft dem, was einst Religion genannt wurde, in der Tat entgegengesetzt gewesen war, ist endlich eine Vereinbarung beider

auf die Weise erreicht, daß die sogenannte Vernunft von der Theologie auf ihre Seite genommen und durch sie der religiöse Inhalt immer dünner und leerer gemacht wurde. Diese inhaltsleere Überzeugung, die sich fortwährend den Namen Christentum beilegt, pocht auf die Einschrumpfung des objektiven Inhalts zum subjektiven, dem Gefühl, und erklärt sich nunmehr aus dem ganz gegen vormals entgegengesetzten Grunde gegen die Philosophie, aus dem Grunde nämlich, daß die *Grundlehren des Christentums,* mit welchen die neue Theologie soeben fertig geworden zu sein meint, in der Philosophie vielmehr ihre Verteidigung finden und daß von daher diesem Gefühlschristentum die Erhaltung oder Wiedererweckung desjenigen droht, dessen Tod es bereits in Ruhe genießen zu können meint. – Unter den Plänen, mit denen Solger umging, nennt er I, 349 auch die Entwicklung, wie das Christentum aus rein spekulativen Gründen verstanden und zur Einsicht gebracht werden könne.

Von dem philosophischen Erkennen ist im allgemeinen diese wesentliche Bestimmung gegeben: ›Die Idee ist der positive Inhalt der höheren Erkenntnis, die *wahrhafte Einheit* der durch den Verstand bloß aufeinander *bezogenen* Stoffe ([II] S. 92 f.); das Organ der Philosophie ist das *Denken*; sie entsteht daraus, daß das *Wesen* und die *innere Einheit* unserer Erkenntnis *Tätigkeit* ist, Tätigkeit einen *Übergang* von einem zum anderen und folglich einen *Gegensatz* in sich schließt, das Erkennen der Gegensätze aber in ihren Beziehungen aufeinander und ihre *Aufhebung in die ursprüngliche Einheit,* worin sie zugleich Gegensätze desselben (des Denkens) mit sich selbst werden, das Denken ist.‹ Es wird daselbst das Fortschreiten des Denkens erwähnt und seine Einseitigkeiten bemerklich gemacht; zu der höheren Aufgabe aber, dies *Fortschreiten* für sich selbst, d. i. die innere Notwendigkeit im Erkennen zu begreifen, zu der eigentlichen Natur der Dialektik ist Solger nicht fortgegangen.

Dagegen spricht er sich über die von der Reflexion aus-

gehende Notwendigkeit des philosophischen Erkennens mit bestimmter Einsicht und nachdrücklich aus. »Unser ganzes Leben ist göttliche Offenbarung, jede Befriedigung durch das Wahre, jeder Genuß am Schönen, jede Beruhigung im Guten kommt uns von diesem Wesentlichen, insofern es in dem gegebenen Momente uns gegenwärtig ist; aber dasselbe ist für den bestimmten Moment immer nur das Wesentliche des *gegebenen* Zustandes, der *relativen* Verknüpfung, und fällt so selbst unter die Beziehungen der Existenz. Bei diesen relativen Gestalten kann sich das reine Bewußtsein nicht beruhigen; durch die Philosophie, *welche der Glaube selbst ist, aber in seiner Gestalt als Einsicht gefaßt*, wenn er in der anderen als Erfahrung vorkam, wird *die Idee erkannt*, wie sie in *allen Momenten ihrer Offenbarung dieselbe* ist, wie sie durch die Gegensätze, die sie als vollkommene Einheit in sich selbst enthält, sich an die Existenz anzuschließen und sie in sich aufzunehmen fähig ist. So kommt die Idee in *ihrer ganzen Bedeutung* zum Bewußtsein, da sie sonst immer durch *besondere Zustände* und Beziehungen getrübt ist. Daß in diesen das Bewußtsein sich nicht befriedigt finden kann, darin liegt die Notwendigkeit, daß es zur Philosophie getrieben wird. Das Philosophieren ist daher keineswegs ein willkürliches Unternehmen, sondern ein notwendiges und unausweichliches. Wer sich nicht entschließen will zu philosophieren, muß dennoch sein Heil darin versuchen und wird nun getrieben, sich mit einem unglücklichen Ersatze zu begnügen und dadurch den Glauben selbst zu entwürdigen (II, 116 ff.). »Der *Mensch muß philosophieren*, er mag wollen oder nicht« (ist es II, 112 ausgedrückt), »und wenn er sich nicht entschließt, *es auf die rechte wissenschaftliche Weise* zu tun, so rächt sich die Philosophie an ihm durch die *grundlosesten und verderblichsten Sophistereien*.« – Mit den falschen Surrogaten für die Philosophie, mit den Ausweichungen und Ausflüchten, sich mit Ersparung des Denkens Befriedigung zu finden, ist Solger sehr bekannt; er entwickelt diese Irrtümer und bekämpft sie unter allen den

vielartigen Gestaltungen, die sie annehmen, mit Wärme und mit gründlicher Einsicht. Die Frommen (heißt es II, 37), die nur das Wesentliche und Einfache, über welches nicht gedacht zu werden brauche, in der Religion festhalten wollen, haben sich wohl vorzusehen, was dieses Wesentliche sei; der Glaube ohne Einsicht verliert sich in äußerliche Tatsachen, Wunder und Aberglauben. Solger macht die Einseitigkeiten des gemeinen Verstandes und der um nichts weniger in denselben befangenen Orthodoxie und Pietisterei bemerklich (II, 37 ff.); er zeigt die Öde, in welche dieser Verstand als Aufklärerei verfallen ist, aus welcher wieder eine andere Scheinphilosophie hervorgegangen ist, *das Reich der Ansichten* (S. 58), das insbesondere gut charakterisiert ist als ein Denken, das sich nach jeder Gestalt der Erfahrung, nach jedem Treiben der Zeit modelt, [das] Theorien, besonders in der Geschichte, indem es doch immer [der] Erinnerung an das Wesentliche bedarf, für den Augenblick und für jeden besonderen Zweck erfunden [hat]: niemand glaubt daran, und jeder heuchelt sie vor sich und vor den anderen. Wie über diese Halbheit des Bewußtseins, mit der sie um die Wahrheit herumgehen, so finden sich S. 192 über ein *phantasierendes Herumspielen* um die Tiefen des menschlichen Gemüts und anderwärts über andere Scharlatanerien aus gründlicher Erfahrung geschöpfte und mit sicherer Hand gezeichnete ernste Gemälde. Diese Sophistereien erhalten den schwärmerischen Beifall der Menge, weil sie leicht aufzufassen sind und *die Mühe des Denkens* unnütz, ja unmöglich machen (S. 193).

Die erwähnte *Reihe von Briefen* läßt sich näher auf die Aufdeckung und Bestreitung der *Mißverständnisse über Philosophie* und deren *Verhältnis zur Religion* ein. Soviel Wichtiges und Lehrreiches sie enthalten, so pflegen dergleichen Zurechtweisungen doch nicht so viel Wirkung zu tun, als von ihrem Gehalte zu erwarten stände; man ist überhaupt der Erklärung der Philosophen müde geworden, daß man sie mißverstanden habe. Die Verständlichkeit im Vor-

trage abstrakter Ideen einerseits und andererseits das Vermögen, philosophische Gedanken *nachdenken* zu können, sind Bedingungen, über welche es wenigstens von langer Hand sein würde, ins Klare zu kommen. Doch gibt es eine Art von Mißverständnissen, von welchen sich direkt fordern läßt, daß sie nicht stattfinden sollten, nämlich die *Unrichtigkeiten* in dem, was das *Faktische* ist. Wenn es zu nichts oder gar nur zu größerer Verwirrung führt, gegen andere Arten von Mißverständnissen zu polemisieren, so hat die Philosophie sich wenigstens über die *falsche Angabe* der *Tatsachen* mit Recht zu beschweren, und wenn man näher zusieht, ist diese Art wider Vermuten die häufigste und geht zum Teil ins Unglaubliche.

Das Hauptinteresse der zweiten Abhandlung ist, teils dasjenige Verhältnis, welches in der *relativen* Art des Erkennens stattfindet, daß nämlich das Ewige nur eine Voraussetzung, hiermit aber nur ein abstrakt Allgemeines sei, so daß die ursprüngliche Identität eine bloße *Form* der Einheit und Verknüpfung, nicht die *göttliche Tatsache selbst* werden könne, teils aber das wahrhafte Verhältnis dieser göttlichen Tatsache zum Erkennen darzutun. Diese Tatsache wird nach dem schon Angeführten so bestimmt, daß Gott in unserer Existenz wirklich und gegenwärtig sei, sich in uns zur Existenz schaffe und wir diese Existenz desselben *in uns erleben und wahrnehmen* müssen. Das wahrhafte Verhältnis dieser Tatsache zum Erkennen soll dieses sein: indem das Denken sich in seinem Fortgang abschließe, trete in den Vereinigungspunkten, zu denen es seine Gegensätze und relativen Bestimmungen bringe und [somit] aufhebe, die Idee *selbst* als *der ewige Akt der Einheit frei hervor* und stelle sich als gegenwärtiges Wesen wieder her; so müsse die Gegenwart Gottes in uns selbst unmittelbar erfahren werden (S. 101).

Indem es aber dem Verfasser in der oben angegebenen Absicht »eines Manifestes« nicht darum zu tun ist, die Grundideen zu beweisen, sondern dieselben nur zu exponieren mit

der polemischen Rücksicht auf unvollkommene Erkenntnisweisen, so erwächst für den Aufsatz der Nachteil, mehr eine Reihe von wiederholenden Behauptungen und Versicherungen als eine Entwicklung von Gründen zu geben, welche eine Überzeugung hervorbringen könnte. Es wird weder an dem Denken selbst die Notwendigkeit aufgezeigt, daß es sein Reflektieren aufgebe, zum Aufgeben seiner Gegensätze und zur Vereinigung derselben fortgehe, noch weniger die Notwendigkeit des Übergangs von einer *gedachten* Einheit zur sogenannten göttlichen Tatsache und der wirklichen Erfahrung derselben. Dem Verfasser war es noch zu sehr Angelegenheit, nach außen seinen Standpunkt eindringlich zu machen und gegen Ausweichungen zu verwahren, als daß es seiner philosophischen Bildung schon hätte Angelegenheit werden können, die Richtung nach innen zu nehmen und unbekümmert um jene äußeren Rücksichten die logische Entwicklung dieser Gedanken zu erreichen und sich und seine Leser damit ins Klare zu bringen. Es fehlt daher nicht, daß jene Exposition so tiefer Gedanken noch unaufgeklärte Schwierigkeiten und Widersprüche von Bestimmungen darbietet, welche das Verständnis viel mehr erschweren, als die nicht methodische Art des Vortrages sie erleichtern sollte.

Die zwei Bestimmungen, auf deren Beziehung alles gesetzt ist, sind, wie angeführt, die Entwicklung des Denkens und das Ewige selbst. Die Natur des *Wissens* ist (S. 141) in die wichtige Bestimmung gefaßt, daß es der Abschluß und die Vollendung des Denkens ist, und zwar so, daß diese Vollendung niemals *durch* das Denken *allein* möglich sei, sondern sie erfordere zugleich, daß die Stoffe des Denkens in ihren Gegensätzen *an sich eins* seien; so sei mit einem jeden *solchen* Abschlusse (eigentlich indem das Denken jene Gegensätze zu ihrer erst *an sich* seienden Einheit *zurückbringt*) zugleich eine *Wahrnehmung* oder *Erfahrung* dieser *wesentlichen Einheit* des Stoffes verbunden, und es entstehe erst *aus beiden Seiten* der Erkenntnis *das volle Wissen.* – Man sieht zunächst, daß das Denken unterschieden wird von seiner Vollendung. Bei

der Rücksicht auf die, welche es für Selbsttäuschung, Anmaßung, Schwärmerei u. dgl. ausgeben, die göttlichen Dinge wissen zu wollen, oder die auch sagen (S. 141 f.), daß der Mensch wohl noch einmal so weit komme, aber noch seien wir nicht dahin gelangt, wird das Verhältnis vom Sein des Ewigen und vom Wissen so behauptet, daß ›im vollen Bewußtsein das ewige Wesen sich selbst zum Stoffe macht, sich *zugrunde liegt* und vor seiner Äußerung und Offenbarung *voraus besteht*; die Art, wie wir dieses sein Vorausbestehen erkennen, ist, was der *Glaube* genannt wird, die absolut *gewisse unmittelbare* Erkenntnis selbst, auf der für uns schlechthin alles beruht; was nun durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegensätzen der Existenz können und sollen wir in Wahrheit *wissen*‹.

Diese Gegenwart, Wirklichkeit des Wahren, die Unmöglichkeit, irgend etwas zu wissen und zu tun ohne diese *Grundlage* und *Voraussetzung*, ist der *eine Fundamentalpunkt*. Es kann als unbedeutende Abweichung angesehen werden, daß in dem letzteren Vortrag die Unmittelbarkeit des Ewigen im Bewußtsein unterschieden wird von dem *Wissen*, in dem ersteren aber nur von dem *Denken*, welches damit als das eine nur der beiden Momente des Wissens, wie dieses daselbst bestimmt war, [genommen] wird. Der andere Fundamentalpunkt aber außer dem Verhältnis der Grundlage und Voraussetzung ist das Trennen dessen, was die Erfahrung des Ewigen genannt wird, von diesem Wissen oder dem sich abschließenden Denken. Der Vortrag bleibt in dieser Behauptung bei den Kategorien von Wirklichkeit, Tatsache, Glauben, Erfahrung einerseits und von Denken andererseits und bei der Assertion ihres wesentlichen Getrenntbleibens stehen, ohne diese Kategorien weiter zu analysieren; der Eifer, die Behauptung eindringlich zu machen, verhindert, auf sie selbst zurückzusehen. Die meisten aber, ja alle Streitigkeiten und Widersprüche müssen sich durch das leicht scheinende Mittel ausgleichen lassen, nur dasjenige, was sich

im Behaupten ausspricht, vor sich zu nehmen, es einfach zu betrachten und mit dem weiteren zu vergleichen, was man gleichfalls behauptet. Wissen, was man sagt, ist viel seltener, als man meint, und es ist mit dem allergrößten Unrecht, daß die Anschuldigung, nicht zu wissen, was man sagt, für die härteste gilt. – Sehen wir hiermit nun die Behauptung Solgers genau an.

Zunächst wird vom philosophischen Erkennen immer die richtige und große Bestimmung gegeben, daß es das Denken des Ewigen ist, insofern das Ewige in den Gegensätzen seiner Offenbarung als *eins und dasselbe* enthalten ist (S. 124). Es wird wiederholt als die wahrhafte Weise des Erkennens anerkannt, daß das philosophische Denken die *innere Einheit* der Erkenntnis als seinen *Stoff* zerlege, aber daß dies *nur eine solche Zerlegung* sei, »durch welche er sich in jedem wahren Verknüpfungspunkte als *wahrer, wesentlicher* und *gegenwärtiger* Stoff wieder erzeuge« (S. 149 und allenthalben). Wird nun nicht, frage ich, unverkennbar eben in dieser Bestimmung die Gegenwart und Wirklichkeit des Ewigen, Göttlichen der ursprünglichen Einheit selbst *angenommen* und *anerkannt*? Ist die Tatsache des Ewigen und die Lebendigkeit und das Erfahren der Tatsache nicht darin als vorhanden gesetzt, daß die *Zerlegung der inneren Einheit* durch das Denken eine solche ist, daß darin *diese Einheit* zugleich als Unzerlegtes, als Stoff, *als ein und dasselbe im Denken gegenwärtig* bleibt? Was dem Ewigen als *Tatsache, Gegenwart,* oder welche populären Vorstellungen sonst gebraucht werden, noch insbesondere für eine Unterschiedenheit zukommen solle, ist nicht abzusehen; um so weniger, als Solger ebenso häufig genug der Stellung widerspricht, wodurch die ursprüngliche Einheit als zu einer bloßen Allgemeinheit, zu einem in sich Unbestimmten und Abstrakten würde; es ist die beständige Behauptung, daß die ursprüngliche Einheit sich offenbare, [daß sie] *Tätigkeit,* sie selbst hiermit ein Übergehen von einem zum anderen, in ihr selbst das Zerlegen ist, folglich einen Gegensatz *in sich* schließt

(s. oben), daß das Ewige hierdurch allein sich an die Existenz anschließt, in ihr gegenwärtig ist usf. Was jenem Glauben, Erfahren des Ewigen, wo das philosophische Erkennen sich doch *außerhalb seiner selbst* zum Aufheben seiner fortführen solle, vor der Einheit zukommen solle, in und zu welcher es sich wesentlich *innerhalb seiner* nach dem Obigen bewegt und fortführt, kann der Sache nach nichts Eigentümliches und Verschiedenes mehr sein. Es bleibt dafür nichts als die leere Form der Unmittelbarkeit, die dem, was Tatsache, Erfahren, Glauben heißt, in der populären Vorstellung *ausschließend* gegen das Erkennen zukommen soll, als welches nur in Vermittlungen befangen sei. In dieser letzteren schlechten Vorstellung aber ist Solger nicht befangen; ihm ist das philosophische Erkennen selbst ausdrücklich das Aufheben der Gegensätze, damit dessen, was nur *vermittels eines Anderen* ist, und ebensosehr das Aufheben des nur *relativen* Erkennens, welches über den Standpunkt des Vermittelns nicht hinauskommt. Die Unmittelbarkeit ist selbst nur *Bestimmung eines Gegensatzes*, die *eine* Seite desselben; das wahrhafte Denken, als *Aufheben der Gegensätze* überhaupt, läßt jene Bestimmung nicht mehr außerhalb seiner für sich bestehen; indem es, wie angeführt, die Gegensätze in ihrer ursprünglichen Einheit faßt, so hat es ebenso in dieser Einheit *die Beziehung auf sich*, was die Unmittelbarkeit ist, in der Tat immanent in ihm selbst. – Diese Exposition soll es klargemacht haben, daß es, wie gesagt, nur der einfachen Reflexion auf das, was Solger als die wesentliche Natur des philosophischen Denkens aussagt, bedarf, um darin selbst das, was er davon unterscheiden will, ausgesprochen zu finden.

Wenn es nun ferner im Sinne der angenommenen Verschiedenheit der angegebenen Bestimmungen S. 125 heißt, »daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. i. eines göttlichen Daseins, welches die Existenz sowohl schafft als aufhebt, und eine Philosophie *nebeneinander* gibt, das rührt bloß daher, daß *wir nicht das Ewige selbst* sind; in ihm ist beides auf

eine *uns unbegreifliche* Weise dasselbe«, so ist dem Inhalte nach nichts dawider zu haben, daß von der Philosophie eine Mangelhaftigkeit ausgesagt wird, in welcher das Anerkenntnis liegt, daß »wir nicht das Ewige sind«. Doch wenn dergleichen gesagt wird, so liegt das Schiefe darin, als ob sich dies nicht überall von selbst verstünde; sonst wäre es überflüssig, dergleichen zu sagen. Wenn auch in dem *Erkennen* der Offenbarung *das Erfahren* der Offenbarung selbst enthalten ist, so hätte es darum weit bis dahin, daß »wir das Ewige wären«, sogleich selbst nach Solgers eigener Bestimmung, daß das Offenbaren des Ewigen und das Erfahren der Offenbarung eine bestimmte Existenz ist.

Was aber die *Unbegreiflichkeit* betrifft, so ist dies gleichfalls eines der vielen ohne allen Begriff ins Wilde hinein gebrauchten Worte. Allerdings ist sie darin vorhanden, daß das Erfahren eines göttlichen Daseins immer *außerhalb* des Erkennens verlegt wird; wie gezeigt, enthält dieses an ihm selbst das, was ein von ihm Verschiedenes sein soll. Die Begreiflichkeit und das wirkliche Begreifen aber ist nichts anderes als eben die angegebene Reflexion, daß in dem Denken *des Ewigen als eines und desselben in den Gegensätzen selbst die Einheit des Erfahrens und Erkennens* enthalten, ja ausgesprochen ist. – Man könnte meinen, daß die Behauptung der Unbegreiflichkeit zurückgenommen sei durch die Art, wie (S. 173 unten und 174) das Denken gefaßt ist; daselbst ist bestimmt, daß es das Wesentliche und das Nichtige *zugleich* vorstellen müsse, was nur möglich sei, wenn es sich gegen beide gleichgültig verhalte oder sie *in ihrem Verhältnisse des Überganges* denke; diese Gleichgültigkeit sei nicht die der bloßen Form, als welche sich an unendlich verschiedene Stoffe anschließen kann, sondern liege in der *vollkommenen Einheit der Stoffe* miteinander, und durch ein solches Denken werde unmittelbar der ganze Stoff bestimmt, so daß dieses Denken, welches das Philosophieren ist, mit der Erkenntnis durch Offenbaren dasselbe sei. – Man sieht, daß hier dem Denken das Auffassen ebensolcher Einheit

zugeschrieben ist, welche vorhin das Unbegreifliche genannt wurde. – Auf dasselbe führen die im unmittelbar Vorangehenden gegebenen Bestimmungen von unserem Bewußtsein, wenn sie näher analysiert werden; das Bewußtsein bestehe eben darin, daß ein sich selbst Entgegengesetztes sich *durch sein Erkennen mit sich selbst* verbinde. Indem das Bewußtsein freilich nicht für ein *vollständiges* Übergehen der Natur und des Geistes ineinander, wovon dort die Rede ist, anzunehmen ist, es aber ausdrücklich durch sein Erkennen *sich mit sich selbst verbindet*, so kommt es in ihm zu der Einheit, welche mit dem Erfahren zusammenfällt.

Die Inkonsistenz in der Betrachtung dieser höchsten Gesichtspunkte kommt, wie vorhin, offenbar daher, daß, was Begreifen, Denken, Erkennen ist, nur auf unbestimmte Weise vorausgesetzt, diese Vorstellungen nicht selbst analysiert und erkannt worden sind. – Dasselbe ist von einem anderen Ausdruck, vom *Anundfürsichsein* zu bemerken; in dem Zusammenhange S. 171 und S. 172, wo sich die tiefsten Expositionen befinden, ist von dem Ewigen *an und für sich*, von der Existenz *an und für sich* gesprochen; es zeigt sich sogleich, daß dies *an und für sich* nichts heißt als das Abstrakte, Unwahre; das Ewige sei unserer Erkenntnis an und für sich unerreichbar. – Indem dasselbe wesentlich als sich offenbarend, als Tätigkeit gefaßt ist, so bleibt für jenes Ewige ohne Erreichbarkeit für die Erkenntnis, d. i. ohne Offenbaren und Tätigkeit keine konkrete, sondern nur die Bestimmung eines Abstraktums übrig. Ebenso, indem die Existenz *an und für sich* als nur dasjenige bestimmt ist, was das Wesen *nicht* ist, das *Nichts* des Wesens, so ist hiermit selbst gesagt, daß nur das Abstrakte, Erscheinende, Nichtige mit jenem Anundfürsich bezeichnet ist, – die Existenz nur allein, ohne den Zusammenhang mit dem, worin erst ihr Anundfürsich besteht, genommen. Darein will ich nicht näher eingehen, daß bald das Ewige als die zugrunde liegende Tatsache, welche geoffenbart wird, bald die Offenbarung selbst als diese Tatsache erscheint; nur die Analyse dessen,

was Tatsache ist, wäre fähig, ihr Verhältnis zum Offenbaren wie zum Wesen und zur Begreiflichkeit wahrhaft zu bestimmen. – Wenn es überdem in Rücksicht auf Erkennbarkeit darum zu tun sein soll, nicht nur die Unbescheidenheit, sondern auch den Schein derselben zu vermeiden, so wäre es wohl in dieser wie in philosophischer Rücksicht vorteilhaft gewesen, die Ausdrücke von *Gottes Existenz in uns,* dem Dasein Gottes als *unsere ganze Gegenwart durchdringend* usf. wegzulassen. Gott in unmittelbare Verbindung mit Endlichem zu bringen, führt eine zu große Unangemessenheit mit sich, um nicht auffallend zu sein. Ob Gott aber sich in uns überhaupt oder auch in unserem Erkennen »zur Existenz bringe«, kann in Rücksicht auf Bescheidenheit eben keinen Unterschied machen. Daß in jenen unmittelbaren Verbindungen mit Endlichem Gott nicht in seiner Fülle, sondern in einem abstrakteren Verstande genommen ist, gibt sich durch einen anderen Übelstand kund, – daß statt Gottes auch die Ausdrücke »das Ewige«, »das Wahre«, »das Wesen« oder »wesentliche Einheit« abwechselnd gebraucht werden. Unter Gott aber verstehen wir noch mehr als bloß das Ewige, das Wahre, das Wesen usf.

Referent hat geglaubt, die Bemerkungen über den Gebrauch unentwickelter Kategorien darum vervielfältigen zu müssen, weil dieser Gebrauch von selbst bei populären Darstellungen vorhanden ist, wo er seine Nachteile hat oder auch nicht hat, je nachdem ein gesunder Sinn und Geist den Gehalt liefert, darin herrschend ist und über die Kategorien der Reflexion die Oberhand behält. Aber ein anderes ist es, wenn die Darstellung philosophisch sein, hiermit auf Denkbestimmungen beruhen soll. Selbst die Expositionen eines so gründlichen Denkers wie Solger sind der Verführung, Voraussetzungen von Vorstellungen zu machen und die letzten Kategorien, auf welche es ankommt, nicht zu analysieren, nicht entgangen und damit auch nicht den Übelständen, die daraus erfolgen. Vollends ist bei anderen philosophierenden Schriftstellern insbesondere dies Grundübel, die Kategorien, auf

deren Gültigkeit alles ankommt, wie Unmittelbarkeit, Denken, Erkennen, Vernunft, Begreiflichkeit usf. als bekannt vorauszusetzen, durch und durch herrschend. Gegen diese Manier gibt es kein Mittel, zu einer Verständigung zu gelangen, denn sie ist das Gegenteil davon, ihre Grundbestimmungen verstehen zu wollen; eben deswegen ist es selbst nicht möglich, sich mit ihr einzulassen, denn sie läßt nichts zu als Assertionen, und natürlich nur ihre eigenen, und ist unwissend darüber, daß das, was sie für Gründe gibt, selbst Assertionen sind.

Aber bei dieser Darstellung von Solgers höchsten Bestimmungen der Idee und von der höchsten Stufe seiner philosophischen Entwicklung vermißt man etwa, die im vorigen Artikel vorläufig berührte *Ironie* erwähnt zu finden, der man gerade hier, weil sie sonst als das Höchste genannt vorkommt, begegnen, ihren Sinn und Bestimmung exponiert und gegen Mißverständnisse gesichert finden zu müssen glauben kann. Wie sie gewöhnlich vorkommt, ist sie mehr nur als ein berühmter, vornehm sein sollender Spuk anzusehen; in Beziehung auf Solger aber kann sie als ein Prinzip behandelt werden, und in diesem Sinne wollen wir sie hier noch näher vornehmen. Für diesen Behuf unterscheiden wir das spekulative Moment, welches in einer Seite der Ironie liegt und sich allerdings in den betrachteten spekulativen Bestimmungen findet. Dies ist nämlich jene *Negativität* überhaupt, die in der Steigerung bis zu ihrer abstrakten Spitze die Grundbestimmung der Fichteschen Philosophie ausmacht; im Ich = Ich ist alle Endlichkeit nicht nur, sondern überhaupt aller Gehalt verschwunden. Der höchste Anfangspunkt für das Problem der Philosophie ist mit dieser Steigerung allerdings zum Bewußtsein gebracht worden, von dem Voraussetzungslosen, Allgemeinen aus das Besondere zu entwickeln, – einem Prinzip, das die Möglichkeit dazu enthält, weil es selbst schlechthin der Drang der Entwicklung ist. Aber dies Prinzip ist zunächst selbst eine Voraussetzung und nur in seiner abstrakten und darum

selbst nicht in seiner wahrhaften, nicht einseitigen Reinheit; ein Prinzip muß auch *bewiesen*, nicht gefordert werden, daß es aus Anschauung, unmittelbarer Gewißheit, innerer Offenbarung, oder wie man es nennen mag, mit einem Wort auf Treu und Glauben angenommen werde; die Forderung des Beweisens ist aber für die so vielen und zugleich so einfarbigen sogenannten Philosophien der Zeit etwas Obsoletes geworden. Die Schwierigkeit dabei ist, das Vermitteln des Beweisens mit jener Voraussetzungslosigkeit des Allgemeinen in der Idee zu vereinigen. Durch das, was als Beweisen erscheint, wird aber zugleich die Abstraktion des Allgemeinen zu einem *Konkreten* bestimmt, worin allein die Möglichkeit der Entwicklung liegt. In der angeführten Form ist jene Negativität nur in der einseitigen, endlichen Affirmation geblieben, welche sie als *Ich* hat. In dieser nur *subjektiven* Affirmation ist sie aus der Fichteschen Philosophie mit Unverständnis des Spekulativen und Beiseitesetzung desselben von *Friedrich von Schlegel* aufgenommen und aus dem Gebiete des Denkens so herausgerissen worden, daß sie, direkt auf die Wirklichkeit gewendet, zur *Ironie* gediehen ist, zum Verneinen der Lebendigkeit der Vernunft und Wahrheit und zur Herabsetzung derselben zum Schein im Subjekt und zum Scheinen für andere. *Fichte* selbst hat die Einseitigkeit seines Prinzips durch Inkonsequenz am Ende verbessert und damit Sittlichkeit und Wahrheit in ihren Rechten erhalten. Für jene Verkehrung hat die unschuldige *Sokratische Ironie* ihren Namen müssen verkehren lassen; diese verdiente um so weniger, hierhergezogen zu werden, da, wenn wir die Seite ganz weglassen, nach welcher sie nur die anmutige Sophisterei heiterer, wohlwollender Unterredung der attischen Urbanität war, in welcher Platon und Aristophanes diese großen Meister sind, wenn wir sie nach dem Sinne nehmen, in welchem sie dem Sokrates in Beziehung auf seine wissenschaftliche Lehrmanier zugeschrieben wird, sie dem Sokrates unrichtigerweise, es sei angeschuldigt oder zum Lobe, zugeschrieben worden zu sein scheinen kann. Wenn sie

vornehmlich darein gesetzt wird, daß Sokrates sein Einlassen in Unterredung[15] mit der Versicherung, *nichts zu wissen*, begonnen und die anderen, Sophisten, Gebildete und wer es sonst war, veranlaßt habe, vielmehr ihre Weisheit und Wissenschaft darzulegen, welche dann von ihm durch seine Dialektik in Verwirrung und zur Beschämung gebracht worden sei, so ist dieser Erfolg allerdings bekannt, aber ist zugleich gewöhnlich von der Art, daß er etwas Negatives und ohne ein wissenschaftliches Resultat bleibt, so daß die Eigentümlichkeit und die große Wirkung des Sokrates in die Erregung des Nachdenkens und in die Zurückführung der Menschen auf ihr Inneres, auf ihre moralische und intellektuelle Freiheit zu setzen ist. Die Wahrheiten, welche Sokrates nicht eigentlich lehrte und seine Schüler von ihm gewannen, daß, was dem Menschen als wahr und richtig gelte, er aus seinem eigenen Innern durch Nachdenken schöpfen und bewähren müsse, beziehen sich ganz allein auf jenes freie Selbstbewußtsein des Geistes im allgemeinen. Sonach muß uns jene als unwahr angesehene Einleitung des Sokrates, daß er versicherte, nichts zu wissen, keine Wissenschaft zu besitzen, vielmehr für ganz ernst von ihm gesagt, für ganz richtig und keineswegs für ironisch gelten; wir finden sie durch sein wirkliches Lehren und Treiben nicht widerlegt.
Wenn nun Solger die Ironie nach seinen eigenen Erklärungen keineswegs das »schnöde Hinwegsetzen über alles, was den Menschen wesentlich und ernstlich interessiert, über den ganzen Zwiespalt in seiner Natur« (II, 514 in der Rezension über A. W. Schlegels *dramatische Vorlesungen*[16] ist, sondern er diesen Sinn derselben sowohl ausdrücklich verwirft, als er sonst allen seinen Grundsätzen zuwider ist, so bleibt zugleich seine Bestimmung nicht ohne die Beimischung von etwas Schiefem, wie ich anderwärts (*Grundlinien der Philosophie*

15 A: »Überredung«
16 August Wilhelm von Schlegel, *Über dramatische Kunst und Literatur. Vorlesungen*, 3 Bde., Heidelberg 1809–1811

des Rechts, S. 150[17] schon bemerkt habe und was sich im Zusammenhang mit den spekulativen, oben explizierten Ideen noch in bestimmterem Lichte ergibt. Was von der rein abstrakten Haltung der besprochenen spekulativen Kategorie der Negativität zu unterscheiden ist, ist der Reflex derselben auf das Besondere, auf das Feld, wo Pflichten, Wahrheit, Grundsätze beginnen. In diesem Übergange ist es, wo die Ironie erscheint. »Die *Mystik*«, heißt es I. Bd., S. 689, »ist, wenn sie nach der *Wirklichkeit* hinschaut, die Mutter der *Ironie*, wenn nach der *ewigen Welt*, das Kind der Begeisterung oder Inspiration.« Wir haben das vorhin gesehen, was ebendaselbst [Bd. II] S. 515 f. so ausgedrückt ist, daß es eine unmittelbare Gegenwart des Göttlichen ist, die sich eben in dem Verschwinden unserer Wirklichkeit offenbare; die Stimmung, welcher dieses unmittelbar in den menschlichen Begebenheiten einleuchte, sei die tragische *Ironie*. Das Komische zeige uns ebenso »das Beste, ja das Göttliche in der menschlichen Natur, wie es ganz aufgegangen ist in dieses Leben der Zerstückelung, der Widersprüche, der Nichtigkeit, und eben deswegen erholen wir uns daran, weil es uns *dadurch vertraut* geworden und ganz *in unsere Sphäre verpflanzt* ist. Darum kann und muß auch das *Höchste* und *Heiligste*, wie es sich beim Menschen gestaltet, *Gegenstand der Komödie* sein, und das Komische führt eben in der *Ironie* seinerseits wieder seinen Ernst, ja sein Herbes mit sich.« Unmittelbar vorher hatte es geheißen, daß das *Höchste* für unser Handeln nur in begrenzter, endlicher Gestaltung dasei, daß es *deswegen so nichtig* an uns wie das *Geringste* [sei] und notwendig mit uns und unserem nichtigen Sinn *untergehe*, denn in *Wahrheit* sei es nur *da in Gott*, in welchem *Untergange* es sich denn als *Göttliches* verkläre. Nehmen wir zuerst diese Erhebung und deren Empfindung, welche hier tragische Ironie genannt wird, so ist schon über das Verhältnis der beiden Bestimmungen, die hier in Bezie-

17 § 140, Anm. (f). → Bd. 7, S. 277 f.

hung[18] kommen, wovon die philosophische Erkenntnis die eine [Bestimmung], der Ausgangspunkt war, das Nötige bemerkt worden. Diese Erhebung selbst, für sich, was auch ihr Ausgangspunkt sei, ist nichts anderes als die Andacht, und wenn es nur um populäre Darstellung zu tun ist, so bedarf es keiner großen Umschweife, um sie anerkennen zu machen. Auch in der Beziehung auf die antike Tragödie dürfen wir den Namen Andacht gebrauchen, indem jene Kunstdarstellung ein Teil und Art des Kultus war, und wie rein und gesteigert die Andacht sei, so ist sie überhaupt eine Erhebung zu Gott aus der Beschäftigung des Geistes mit den zeitlichen Interessen und Sorgen und aus dem Unreinen des Gemüts. Aber sie ist nur der Sonntag des Lebens, es folgen die Werktage; aus dem Kabinette des Innern tritt der Mensch zur besonderen Gegenwart und Arbeit heraus, und es ist die Frage: wie sieht der Reflex des Göttlichen, das in der Andacht gegenwärtig ist, nun in dieser Welt aus? Daß der Werktag und die Tätigkeit in dieser Welt nur ein *gottloses* Leben sei und sein könne, von dieser Ansicht ist *Solger* weit entfernt, seine Theologie ist auch Moral (s. vorigen Artikel), seine Philosophie darum zugleich *Weltweisheit.* Aber in dem angegebenen Zusammenhang erscheint der Reflex des Göttlichen in der Welt, »das Aufgehen desselben in dieses Leben der Zerstückelung, der Nichtigkeit« usf., wodurch das Göttliche uns *vertraut* und ganz in *unsere Sphäre* verpflanzt werde, nur als die *komische Ironie*, – das Höchste und Heiligste als Gegenstand der *Komödie.* Ohne in die Zergliederung dieser Art der Gestalt »des Höchsten und Heiligsten« näher eingehen zu wollen, erhellt soviel, daß zwischen der weltlichen Gegenwart dieser Art und jener Erhebung über das Endliche die Mitte fehlt, in welcher das »Höchste und Heiligste« als Sittlichkeit, Recht, Liebe und in jeder Tugend weltliche Gegenwart hat, – wie Solger selbst überall den Staat, das gesamte sittliche Leben als Offen-

18 A: »in das Verhältnis«

barung Gottes betrachtet. Hier muß die Affirmation eine ganz andere Bestimmung erhalten als nur die einer subjektiven, gegen das Konkrete negativ beharrenden Affirmation. Wenn die Andacht aus ihrem geistigen Aufenthalt zu der weltlichen Wirklichkeit zurückkehrt, bringt sie die Anerkenntnis von Pflichten, Stärkung und den tüchtigen Ernst zu denselben und zu dem Lebensberuf mit, und hieran, an diesen Früchten, muß sich wesentlich erkennen, ob sie selbst wahrhafter, durchdringender Art ist. Anderen mag es eingefallen sein, auch für dieses Gebiet den Standpunkt der Ironie mitzubringen. Wohl müssen auch die sittlichen Gesetze, Handlungen, Gesinnungen usf. in dem Gesichtspunkte des Endlichen betrachtet werden – »auch das Höchste ist für unser Handeln nur in begrenzter endlicher Gestaltung da« –, und die Andacht, obgleich Erhebung in eine höhere Region, ist, wenn sie, wie gesagt, rechter Art ist, weit entfernt, jene Gestaltung mit der abstrakten Kategorie von »Endlichem« nur geringfügig oder verächtlich zu machen und sich ironisch oder komisch dagegen zu verhalten.

Es ist eher komisch, eine bewußtlose Ironie, daß es *Solger* in der angeführten Rezension von *A. W. Schlegels* dramatischen Vorlesungen (II, 514) sehr auffallend ist, die *Ironie*, »in welcher er den wahren Mittelpunkt der dramatischen Kunst erkennt, so daß sie auch beim philosophischen Dialog« (wovon nachher) »nicht zu entbehren ist, in dem ganzen Werke nur *einmal* erwähnt zu finden.« Die Ironie sei aber auch das Gegenteil jener Ansicht des Lebens, in welcher Ernst und Scherz, wie *Schlegel* sie annehme, wurzeln. Dasselbe ist Solger begegnet: in den spekulativen Expositionen der höchsten Idee, die er in der oben angeführten Abhandlung mit dem innersten Geistesernste gibt, der Ironie *gar nicht zu erwähnen*, sie, welche mit der Begeisterung aufs innigste vereint, und in welchem Tiefsten Kunst, Religion und Philosophie identisch seien. Gerade dort, hätte man geglaubt, müsse der Ort sein, wo man ins Klare gesetzt finden werde, was es denn mit dem vornehmen Geheimnisse, dem großen Unbe-

kannten – der Ironie – für eine philosophische Bewandtnis habe. Wenn Solger von der Ansicht des Lebens, welche *Schlegel* annehme, sagt, daß sie das Gegenteil der Ironie sei, so ist es ganz begreiflich, daß diese Schlegel daselbst, wenn er auch früher »annähernde Äußerungen getan«, nicht eingefallen ist, sosehr als Solger bei seinen spekulativen und ernsten Expositionen, auch nicht in den weiter in diesem II. Bande enthaltenen Abhandlungen über die Idee des Staats und der Sittlichkeit, die Kategorie der Ironie nicht eingefallen ist, und wie diese seine gründlichen Ansichten des Lebens das Gegenteil derselben sind; wo es sich vom Konkreten, Ernsten und Wahren ernst und wahr handelt, bleibt dieses Prinzip von selbst fern. Bei *Tieck*, dessen Anhänglichkeit an die Ironie im vorigen Artikel bemerkt worden, sehen wir das Ähnliche geschehen. Er gibt ein paarmal (z. B. in der Novelle *Das Dichterleben*) eine mit wahrer Begeisterung geschriebene Schilderung von der Vortrefflichkeit des Dramas Shakespeares *Romeo und Julia*; hier, wo philosophische Erörterungen ohnehin nicht zu erwarten waren, konnte man hoffen, an einem Beispiel den Punkt bezeichnet zu finden, der die Ironie in dieser Liebe und ihrem herben Schicksale ausmache; aber man findet daselbst die Ironie nicht erwähnt, sowenig als sie sonst jemand dabei leicht einfallen wird.

Wenn wir nun sehen, daß bei Solger die Art von Subjektivität, welche Ironie ist, die höchsten spekulativen Prinzipien sowohl als die Grundsätze der konkreten Wahrheit ungefährdet läßt, so muß es doch, um der Mangelhaftigkeit der Form in den höchsten Bestimmungen willen, geschehen, daß auf eine andere Weise eine *subjektive Seite* sich hervortue, – was schon aus der Übersicht des Ganzen der oben angegebenen Momente sich zeigen muß. Die erste Bestimmung ist, daß (II, 114, 175 und sonst) die Gottheit sich unmittelbar zu einer gegenwärtigen Tatsache erschaffe, welches Moment für uns nur unter den Bestimmungen und Beziehungen der Existenz sei, in der wir befangen sind. Dieses Relative aber soll sich in uns in die Erfahrung und

Wirklichkeit Gottes aufheben. Damit ist die Allgegenwart desselben in allem Endlichen ausgedrückt; aber mit diesem Erfahrensollen sind wir zunächst nicht weiter, als was Spinoza ausdrückte, daß alles *sub specie aeterni* betrachtet werden müsse; oder es ist ferner dasselbe, was das fromme Gemüt tut, in allen natürlichen Dingen und Veränderungen wie in den Begebenheiten des Kreises der menschlichen Dinge andächtig zu sein, darin das Höhere, Gottes Finger und Gegenwart anzuerkennen und zu empfinden. Das Unbestimmte dieses Verhaltens wird erst durch das Erkennen zu bestimmtem Gehalt. Daß dieser wahr sei, dazu genügt Solger nicht nur die relative Erkenntnisweise, das sogenannte Erklären aus natürlichen Ursachen, welches an *Endlichem* fortgeht und im Kreise des *Bedingten* stehenbleibt, wie auch die Erkenntnisweise nicht, welche das Ewige nur zur Voraussetzung und damit zu einem abstrakten Allgemeinen macht. Solger unterscheidet diese Erkenntnisweisen ferner sehr gut von der philosophischen Erkenntnis, als welche *innerhalb ihrer*, indem sie den Fortgang der sich bedingenden Bestimmtheiten erkennt, zugleich *denkend* sie über ihre Endlichkeit hinausgehen und ihre *ursprüngliche Einheit daraus*, und zwar notwendig, hervorgehen sieht. Da Solger aber von diesem objektiven Sein in der Wahrheit, von dem Erkennen der Gegensätze in der Einheit und der Einheit in den Gegensätzen das trennt, was er das Erfahren der göttlichen Tatsache nennt, bleibt für dieses doch wieder nur die »*subjektive Empfindung* und *Andacht*« als eine *Forderung* zu machen und das Erheben zum Bewußtsein göttlicher Gegenwart auf eine Weise zu bewirken, wie dasselbe auf dem Wege der religiösen Erregung des Gemüts hervorgebracht wird; – es sei wesentlich nur in Beziehung auf sich selbst, oder auch, daß es in der Beziehung auf das Philosophieren hervorgebracht werden solle. Auf solche äußerliche Weise allein kann daher nun *Solger* dies Erfahren des Göttlichen zu bewirken suchen, da er nicht erkannt hat, daß es dem philosophischen Erkennen ebensosehr als affir-

matives Resultat wie als Grundlage und in der Tätigkeit des Fortgehens immanent ist.

In dem letzten Kapitel der betrachteten Abhandlung kommt Solger auf die Form des Vortrags zu sprechen, in welcher die Philosophie »ihrer aufgestellten Bedeutung und Bestimmung am besten solle genügen können«, welches die *dialogische* Form sein soll, – ein Mißgriff, der ihn seine ganze Laufbahn hindurch verfolgte, den wir ihn, trotz der Erfahrung, dadurch der Wirkung seiner vorgetragenen Ideen vielmehr im Wege zu sein, hartnäckig behalten und nur Verstimmung daraus ernten sehen. Jene Form hängt ganz mit jener Bedeutung der Philosophie zusammen, nur außerhalb ihrer selbst die Belebung der Idee in den Subjekten hervorbringen zu können. Wenn der aufgezeigte Hiatus zwischen dem wissenschaftlichen Denken und der Existenz der Wahrheit im Subjekt eine Stockung in der Erkenntnis wird, so geht in der an die empirische Menge genommenen Richtung eine Stockung im angelegentlichsten Interesse der Wirksamkeit hervor und daraus eine falsche Beurteilung des Publikums und eine Verstimmung in dem Verhältnisse des Verfassers zu demselben. Dieser trübere Zug geht durch die ganze Briefsammlung und fügt sich hervordringend zur Charakterisierung der philosophischen und individuellen Stellung Solgers hinzu. Es gibt Zeiten, in welchen die Religion als ein öffentlicher, von allen und täglich anerkannter und bezeugter Zustand ist; hier kann es der Philosophie nicht einfallen, diesen festen Boden erst für das Leben und die Wissenschaft erschaffen zu wollen, sondern sie wird gleich darangehen, den religiösen Inhalt nur der denkenden Vernunft anzueignen und deren eigentümlichem Bedürfnis gleichfalls Befriedigung zu verschaffen. Andere Zustände aber können so aussehen, als ob Interesse und Glaube an höhere als sinnliche und zeitliche Wahrheit des täglichen Lebens als vertrieben oder verfälscht von der Eitelkeit des Verstandes und der Dumpfheit des Dünkels angenommen werden und die Philosophie zunächst das Geschäft haben müßte, nur erst wieder

eine Nachfrage und ein reines, nicht lügenhaftes Interesse für übersinnliche Gegenstände und dann auch für die Philosophie hervorzubringen.

Solche trübe Vorstellung von seiner Zeit sehen wir bei Solger in dem Briefwechsel nur zu häufig wiederkehren, und die wenige Aufmerksamkeit, mit welcher ihm seine Bemühungen für die Belebung des Sinnes für göttliche Dinge aufgenommen zu werden scheinen, vermehrt die Verstimmung seines Urteils über das Publikum, das er nur unter dem Bilde sieht, welches er sich aus der näheren oder entfernteren Umgebung macht, die sein Umgang berührt. Im Jahre 1815 schreibt er (I, S. 345 f.) an die Frau von Gröben: »Diese Art, alles, was nur recht rein und wahrhaft schön ist, herabzusetzen, ist mir sehr wohl bekannt, und es geht mir so übel, daß ich sie oft bei Leuten finde, bei denen man sonst den erhabenen Eifer für das Herrlichste bewundert ... Um in den Augen der *jetzigen Welt* und selbst der sogenannten Besseren etwas Rechtes zu gelten, muß man wenigstens nach einer Seite *recht tüchtig borniert* sein, irgendeiner schwachen Neigung schmeicheln, das *Wahre* und *Gute* immer nur in einer *verfälschten Gestalt* sehen.« – S. 359 an seinen Bruder: »Du glaubst nicht, wie es in *unseren Gesellschaften*, selbst unter Gelehrten, zugeht. Man langweilt sich lieber und spricht über die albernsten Dinge, als daß einer dem anderen seine Gegenmeinung sagt«; vorher hieß es: »Sie nehmen sich in acht, selbst sich über irgend etwas gründlich zu äußern, weil dabei notwendig *der Schein der Allwissenheit* Gefahr läuft.« Zu vielfach anderwärts (S. 410, 421, 462) kommen solche Klagen vor, um nicht zu fühlen, daß dieser Unmut mehr als vorübergehende Stimmung ist. Noch aus dem Jahre 1818 (S. 607) lesen wir folgendes Resultat seiner Erfahrungen über seine Bekanntschaften: »Ich lebe in dieser großen Stadt fast wie auf einer wüsten Insel. Selbst derer, die ein beschränktes Privatinteresse bewegt, sind doch nur wenige; alles übrige ist, wo es nicht auf *das tägliche Brot und die täglichen*

Austern ankommt, ein *weiter stehender Sumpf*. So sieht es in dieser ›*großen*‹ Zeit aus ... Was dieses Geschlecht etwa noch mag, das sind Müllnersche Rabensteintragödien ... frömmelnde gedankenlose Beispielsammlungen darüber, daß es einen Gott gibt usf. Und wenn sie nur durch so etwas hingerissen und erregt würden, so wäre *doch noch ein Keim* da ... Aber nein! Diese Dinge wirken in Wahrheit sowenig wie unsere guten Sachen. Man hat sich willkürlich vorgenommen, daß sie wirken sollen. Es steht ja darüber geschrieben, daß darin vortreffliche tugendhafte Modegesinnungen enthalten seien; diese muß man doch auch haben wollen, und das ist der einzige Grund, warum man sich selbst vorschwatzt, davon begeistert zu sein! So sieht es in dieser ›*hoffnungsreichen Zeit*‹ aus.« Bei Gelegenheit, daß S. 686 Solger auf den Referenten zu sprechen kommt, äußert er sich: »Ich war begierig, was H. hier für einen Eindruck machen würde. Es spricht niemand von ihm. Es durfte nur der dümmste Nachbeter hergekommen sein, dergleichen sie gar zu gern einen hätten, so würde großer Lärm geschlagen und die Studenten zu *Heil* und *Rettung ihrer Seelen* in seine Kollegien *gewiesen* werden. – Ich mache mir zuweilen den Spaß, recht dummdreist hineinzuplumpen, und das geht um so eher, als sie gar nichts Edles oder Tugendhaftes mehr von mir erwarten; was mich für mein Gelingen immer am meisten besorgt macht, das ist, daß ich *keine neue Narrheit vorzuschlagen* habe.«

Man kann nicht ohne schmerzliche Empfindung solche Schilderung der bis zum Äußersten gehenden Verstimmung und des Überdrusses an dem Geiste sehen, dessen Bild er sich aus seiner Erfahrung gemacht hat. Will man sich freilich an das halten, was in dem öffentlichen Verkehr, in Literaturzeitungen oder auch auf dem Theater usf. häufig am beliebtesten und am gerühmtesten zu sein pflegt, so wird man solche Schilderungen etwa nicht zu grell und solche Empfindungen nicht ungerecht finden. Was es auch mit dem eigentümlichen Geiste der Stadt, in dessen Anschauung Solger lebte, der für die-

selbe immer für auszeichnend gehalten worden ist, für eine Bewandtnis habe, so möchte man Solger gewünscht haben, daß die Erscheinungen des Umganges und des gesellschaftlichen Treibens und Redens ihn weniger frappiert und daß er sie von seiner Phantasie und Empfindung mehr abgehalten hätte, wenn es freilich nicht angeht, alle Verhältnisse und Begegnungen zu vermeiden, in welchen die Plattheit oder Roheit solcher Erscheinungen sich zuträgt oder plump aufdringt. Zur Verminderung der Reizbarkeit dagegen aber müßte die Betrachtung beitragen, daß die Weise der äußerlichen Geselligkeit und des literarischen Treibens, das sich am lautesten macht, für sich nicht nur, sondern oft auch in Beziehung auf die Individuen selbst, die sich darin bewegen, eine Oberfläche ist, innerhalb deren sie wohl noch einen nicht erscheinenden Ernst und das Bedürfnis, denselben, aber ohne ihn auszustellen oder auszusetzen, unbeschrien abzumachen und gründlich zu befriedigen haben können. Wo aber solches Bedürfnis nicht vorhanden und der ganze Zustand des wissenschaftlichen und überhaupt des geistigen Interesses durch und durch zu einer gleißenden Oberfläche geworden, wie Solger solche Anschauung vor sich hat, so ist solche gründliche Verflachung ihrem Schicksal, dem Glücke ihrer Eitelkeit, zu überlassen. Indem Solger dieses Bild seiner Erfahrung zu mächtig in sich sein läßt, mußte er das tiefere Bedürfnis, das in seiner und jeder Zeit vorhanden ist, verkennen und sich abhalten lassen, seine Tätigkeit und Arbeit nur nach der Stätte, die derselben würdig ist, zu richten, daselbst seine Wirkung zu suchen und zu erwarten. Er kehrt zwar öfters auch zu heiterem Mute zurück, wie S. 413, wo er darauf, daß vom *Erwin* eben fast niemand Notiz nehme, sagt: »Wir müssen also uns und den Musen schreiben und, nicht zu vergessen, unseren Freunden.« So fängt es auch S. 509 mit einem Ausdruck besserer Überzeugung an, nämlich daß die wahre Philosophie *nur im Stillen* wirken könne, aber es ist hinzugesetzt, im Stillen und *gleichsam unbewußt*, weil es »immer sehr wenige Men-

schen gibt, die *nur dahin* zu bringen seien, daß sie das Einfache und Reine als das Höchste erkennen. Sie wollen Schwung und Pomp und außerordentliche, unerhörte Herrlichkeiten, die sie sich doch nur aus den Lumpen der gemeinen Gegenwart zusammensetzen«. »Darum«, ist dann fortgefahren, »bleibe ich immer dabei, daß sich die Philosophie am besten in ihrer ganzen Wirklichkeit darstellt durch das *Gespräch* und daß dies ihr bestes Mittel bleibt, auf Menschen *lebendig* zu wirken.« Die zuerst genannte Stille, in welcher die Philosophie gedeihe, hätte eher auf das entgegengesetzte Resultat führen können, bei der Absicht des Wirkens vielmehr jene, wenn auch wenigen, im Auge zu haben.

Bei jener Stimmung kann es nicht wundern, Solger sich die *Popularität* zum wesentlichen Ziele machen zu sehen. »Besonders will ich aber«, heißt es I. Bd., S. 385, »der *Welt* das *Herz* rühren über *Religion*. Der Himmel helfe mir nur zu einer recht erregenden Darstellung, damit ich nicht ganz in den Wind spreche«; oder noch im Jahre 1818 (S. 593): »Einen Gedanken hege ich mit großer Liebe ... Es ist der, einen *populären* Unterricht über Religion, Staat, Kunst und die allgemeinsten sittlichen Verhältnisse von meiner Philosophie auszuschreiben, so daß sich *Ungelehrte*, *Weiber* und die *erwachsende Jugend* daraus belehren könnten.« Was er für das Mittel [dazu] ansieht, ist in Folgendem (S. 316) angegeben: »Ich glaube durch Erfahrung gewiß zu sein, daß in der heutigen Welt den Menschen der *Blick auf ein Höheres* noch am ersten durch die *Kunst abgelockt* wird und daß diese sie in das Innere der Dinge zuerst hineinzieht.« Wenn es seine Richtigkeit hätte mit solchem Urteile der Verzweiflung, daß es mit einer Zeit so weit gekommen, um es *nur darauf* anlegen zu müssen, den *Menschen einen Blick aufs Höhere abzulocken*, so müßte man noch mehr an der Wirksamkeit der Mittel dazu, an der Kunst oder Philosophie oder was es sei, verzweifeln. Der Zusammenhang von *Denken*, *Leben*, *Kunst* ist so gedacht

(S. 620): »Ich möchte gern das *Denken* wieder ganz ins *Leben* aufgehen lassen; ... daher kam es, daß ich mir die *künstlerische dialogische* Form gleich als mein Ziel hinstellte. Fast glaube ich nun, daß ich etwas unternommen habe, was die Zeit nicht will und mag. Man will *nicht leben*, sondern vom Leben *schwatzen*, – hat doch keiner, der in unserer Zeit *etwas recht Lebendiges* leisten wollte, wie *Novalis*, *Kleist* usw., *durchkommen* können!« – Es ist oben gezeigt, daß Solger die eigentümliche Lebendigkeit, welche die Natur der denkenden Idee *in ihr selbst* enthält, mißkannt hat, welche schon Aristoteles so tief und innig als die höchste Lebendigkeit faßte. Dieser Alte sagt (*Metaphysik* XI, 7): Die Tätigkeit des Denkens ist Leben; Gott aber ist die Tätigkeit; die für sich selbst seiende Tätigkeit aber ist dessen vollkommenes und ewiges Leben. – Wenn aber von dem künstlerischen Bewußtsein des »*recht Lebendigen*« die Rede sein und ein Moderner und Deutscher als Exempel angeführt werden sollte und nicht *Goethe* etwa, der wohl das »recht Lebendige« geleistet und auch hat »durchkommen« können, angeführt ist, sondern *Novalis*! sondern *Kleist*!, – so würde man hieraus inne, daß nur ein durch reflektierendes Denken vielmehr in sich entzweit bleibendes, sich selbst störendes Leben gemeint ist. Denn was sich als die Individualität von Novalis zeigt, ist, daß das Bedürfnis des Denkens diese schöne Seele nur bis zur Sehnsucht getrieben und den abstrakten Verstand weder zu überwinden noch ihm auch zu entsagen vermocht hat. Dieser ist dem edlen Jüngling vielmehr so ins Herz geschlagen, mit solcher Treue kann man sagen, daß die transzendente Sehnsucht, diese Schwindsucht des Geistes, sich durch die Leiblichkeit durchgeführt und dieser konsequent ihr Geschick bestimmt hat. – Die in der Entzweiung bleibende Reflexion der Kleistschen Produktionen ist oben berührt worden; bei aller Lebendigkeit der Gestaltungen, der Charaktere und Situationen mangelt es in dem substantiellen Gehalt, der in letzter Instanz entscheidet, und die Lebendigkeit wird eine Energie

der Zerrissenheit, und zwar einer absichtlich sich hervorbringenden, der das Leben zerstörenden und zerstören wollenden Ironie.

Schon aus dem Jahre 1800 ist aus Solgers Tagebuche eine Stelle (S. 15) gegeben, worin er den Vorsatz ausspricht, ein Buch in Dialogen zu schreiben, und noch unter seinem Nachlasse (im II. Band dieser Sammlung) findet sich ein spekulativer Aufsatz in dialogischer Form verfaßt. Man kann nicht in Abrede sein wollen, daß sich der Platonischen Meisterschaft im Dialog nicht in jetzigen Zeiten noch würdig nacheifern und damit große Wirkung und Anerkenntnis hervorbringen lassen möge. Doch protestiert Solger ausdrücklich dagegen, daß er Platon habe nachahmen wollen; aber die Nachahmung einer Methode kann doch nichts anderes heißen, als, was an ihr zweckmäßig und richtig ist, ausüben. Allein Solger hat die plastische Form, welche der Dialog allein durch die Eigenschaft, die Dialektik zur Seele zu haben, gewinnen kann, nicht aufgenommen, sondern ihn in das Gegenteil, in die *Konversation* verändert, wodurch aller Vorteil dieser Form für abstrakte Materien, die strenge Notwendigkeit des Fortgangs mit einer äußerlichen Belebung begleitet, verlorengegangen und nur der Nachteil, ermattende Breite des Vortrags, ein lästiger Überfluß, die Gestalt der Zufälligkeit des Vorgetragenen, die Störung oder Unmöglichkeit, den Faden des Räsonnements festzuhalten und zu übersehen, hereingebracht worden ist. Der eine der Freunde hält (I. Bd., S. 353) die Gespräche des Erwin für *schwer*: »Sie müssen schlechterdings, durch welche Mittel es sei, die künftigen verständlicher machen.« Ein anderer sagt ihm noch spät (S. 741) in auch nicht heiterem Zusammenhange: »Bis jetzt verstehe ich noch das Straßburger Münster besser als deinen Erwin.« Das beste Mittel, den Inhalt *Erwins* verständlicher zu machen, wäre die schlichte Exposition in zusammenhängendem Vortrag gewesen; die Gedanken des ersten Teils, der sich mit Widerlegung früherer Definitionen und Standpunkte, das Schöne

zu betrachten, beschäftigt, ließen sich wohl auf wenigen Blättern deutlich und bestimmt vortragen; so würde es leicht zu fassen sein, was mit der schweren Mühe des Durchlesens der Gespräche kaum erreicht wird. Der erstere der Freunde äußert in demselben Zusammenhang, um Solger die Bemühung um Verständlichkeit näher ans Herz zu legen: »Nicht Platons *Parmenides*, *Euthydem* (?), *Timaios* haben seinen Ruf hauptsächlich gegründet, nicht durch diese schweren Dialoge hat er *weit verbreitet gewirkt*, nicht darum den Beinamen des Göttlichen erhalten, nicht mit dem mühsam zu Ergründenden die Seele erneuet und wiedergeboren; weit mehr durch den *Phaidon*, das *Gastmahl* und die bei der großen Tiefe so sehr verständliche *Republik*.« Für eine hiervon abweichende Ansicht möchte ich mich auch auf die Geschichte berufen, daß nämlich Platons Lehre, wie sie im *Parmenides* und *Timaios* vornehmlich vorgetragen ist, zu Ecksteinen der alexandrinischen Philosophie geworden, welche der Ausbildung des höheren christlichen Lehrbegriffs, insofern er die Erkenntnis von der Natur Gottes enthält, wesentlichen Vorschub getan hat. Das Schwere jener Dialoge, durch welche Platon diesen großen Einfluß gehabt, liegt in der Natur des tiefen Gehalts; aber dieser allein ist es, der in die Erleuchtung des Christentums eingedrungen und darin sich so mächtig bewiesen hat; die Art, wie er in jenen Dialogen vorgetragen ist, ist ihm angemessen; es ist die abstrakteste, strengste, von aller Konversationsmanier am entferntesten.

Wir haben in modernen Sprachen Meisterwerke des dialogischen Vortrags (man braucht nur auf Galianis Dialoge, Diderot, Cousin und Rameau zu verweisen); aber hier ist die Form gleichfalls der Sache untergeordnet, nichts Müßiges; die Sache ist aber kein spekulativer Inhalt, sondern eine solche, welche ganz wohl ihrer Natur nach Gegenstand der Konversation sein kann. In jener plastischen Form *Platons* behält einer der Unterredenden den Faden des Fortgangs in der Hand, so daß aller Inhalt in die Fra-

gen, und in das Antworten nur das formelle Zustimmen fällt; der Belehrende bleibt Meister und gibt nicht Auskunft auf Fragen, die man ihm machte, oder Antworten auf vorgebrachte Einwendungen. Die Stellung ist die umgekehrte der Vorstellung, die man sich von der Sokratischen Methode (wie man auch die Einrichtung des Katechismus nennt) etwa macht; nicht der Unwissende fragt, und die Personen des Dialogs, außer jenem *einen*, und zwar Fragenden, benehmen sich nicht mit der Selbständigkeit, die das Recht einer herüber- und hinübergehenden Konversation gäbe, seine besonderen Ansichten, Überzeugungen mit Gründen zu behaupten, die entgegengesetzten Ansichten zu widerlegen oder aus deren Gründen für sich Vorteile zu suchen. Solches Verfahren des Räsonnements, welches wohl in der Konversation vorherrschend sein darf, ist von den Alten Sophistik genannt worden. An der von Platon ihr entgegengesetzten Dialektik ist jene Form des Dialogs ein Äußerliches, welches nur die Lebendigkeit herbeibringt, die Aufmerksamkeit nicht bloß auf das Resultat oder die Totalvorstellung zu richten, sondern zur Zustimmung für jede Einzelheit des Fortgangs aufgeregt zu werden. Die *episodische* Anmut, welche mit dieser Form gleichfalls herbeigeführt wird, ist nur zu oft zu verführerisch, als daß nicht viele bei den Einleitungen stehenbleiben, bei der aber so sehr damit kontrastierenden Trockenheit der logischen Abstraktionen und der Entwicklung derselben ermattend nicht in diese hineingehen und doch meinen, den Platon gelesen und seine Philosophie innezuhaben. Jenes Verhältnis aber, damit das Zustimmen nicht etwas Kahles und ein lahmer Formalismus sei, führt die Nötigung mit sich, daß jede einzelne Bestimmung und Satz einfach und im strengsten Zusammenhange exponiert sei. Solche plastische Form des Fortgangs ist aber nur möglich durch die bis zum Einfachsten durchgedrungene Analyse der Begriffe. Nach dieser wesentlichen Bestimmung spekulativen Vortrags ist *Aristoteles* in seinen Entwicklungen ebenso plastisch, so daß, wenn

man den gediegeneren Dialogen Platons die Form des Fragens benähme und die Sätze in direkter Elokution aneinanderreihte, man ebensosehr Aristotelische Schriften zu lesen glauben würde, als man Aristotelische Schriften oder Kapitel durch Verwandlung der Reihenfolge von Sätzen in die Form von Fragen zu Abschnitten Platonischer Dialoge würde machen können.

Ich begnüge mich mit diesen allgemeinen Bemerkungen über den Dialog; es würde tädiös sein, sie mit Beispielen aus dem in diesem Nachlasse enthaltenen philosophischen Gespräche zu belegen oder dafür zu *Erwin* und den im Jahre 1817 von Solger herausgegebenen *Philosophischen Gesprächen* zurückzugehen. Von jenem Dialoge *Über Sein, Nichtsein und Erkennen* (II, 199–262) mag nur angeführt werden, daß sich darin, wie schon aus dem Titel erhellt, Solgers philosophische Laufbahn zur Erhebung in die Betrachtung reiner spekulativer Gegenstände vollendet. Bei diesem Versuch tritt außer dem Störenden der Konversationsform gleichfalls der früher bemerkte Übelstand ein, daß die Abstraktionen von Sein und Nichtsein mit den konkreteren Bestimmungen, wie Erkennen ist, vermischt sind; die Hauptsätze sind solche unangemessene Verbindungen wie die, daß das *Nichtsein* das *Erkennen* sei, das Erkennen ein Nichtsein des ins Unendliche besonderen Seins, damit aber auch das Allgemeine usf. Sonst aber ist der allgemeine Begriff der Evolution der Idee, daß sie in jedem Punkte ein Synthesieren, Rückkehr zu sich ist, wie überhaupt der spekulative Charakter des Begriffs darin herrschend. Solger scheut nicht, die Einheit von Sein und Nichtsein auszusprechen; es kommt vor, daß das Erkennen mit dem Sein vollkommen eins, *nur* daß das eine das ist, was das andere *nicht* ist, – S. 224, daß das Allgemeine und das Besondere notwendig *vollkommen eins* ist, da eben das Allgemeine nichts anderes ist als das *Nichtsein* des gesamten Besonderen (S. 245). Man sieht es: an der spekulativen Kühnheit, den Widerspruch zu denken, der nach der traditionellen Logik nicht denkbar und noch

wohl weniger existierend sein soll, fehlte es nicht, sowie nicht an der spekulativen Einsicht, daß die Idee wesentlich den Widerspruch enthält. Nur ist dieser in den angeführten Ausdrückungen in seiner ganzen Schroffheit festgehalten, so daß er wie ein Bleibendes erscheint und nicht sein ebenso unmittelbar wesentliches Verschwinden damit verknüpft ist, was seine Auflösung ist und ihn zugleich der Vorstellung wie dem Denken erträglich macht. Aber auch jene schroffen Ausdrücke des Widerspruchs sind für sich wichtig, damit, wenn man vom Auflösen des Widerspruchs und dem Versöhnen des Denkens aus und in demselben mit sich sprechen hört, man von der Vorstellung entfernt werde, als ob solches Auflösen und Versöhnen und irgendein Affirmatives, Vernunft und Wahrheit überhaupt, ohne die Immanenz des Widerspruchs statthaben könne.

Zu dem Umfange der philosophischen Meditationen Solgers muß noch die *Philosophie des Rechts und Staats* angeführt werden, über welche im zweiten Bande drei früher ungedruckte Aufsätze gegeben sind. Obgleich sie aphoristisch und zum Teil nicht vollendet, wohl zunächst zum Leitfaden seiner Vorlesungen über diese Materie dienen sollten, so läßt sich daraus die Tiefe der Gedanken sattsam erkennen, und die gründliche Ansicht ist bestimmt genug gezeichnet, um sie sowohl nach der allgemeinen Idee als nach den besonderen Kategorien, die über Recht, Staat, Verfassung in Betracht kommen, vor dem ganz auszuzeichnen, was über diese Materien die laufenden Prinzipien sind. Referent hat sich gefreut, bei Durchlesung dieser Aufsätze sich so gut als in allem übereinstimmend mit ihrem Inhalte zu finden.

Es folgen noch einige ungedruckte Aufsätze und an des Königs Geburtstag gehaltene Reden, darunter eine lateinische. Solgers Fertigkeit in gerundeter, klarer und zugleich gedankenvoller Diktion gibt diesen Aufsätzen einen besonderen Wert. Man muß es den Herausgebern Dank wissen, daß sie die gehaltvolle *Vorrede* Solgers zu seiner Über-

setzung des *Sophokles* und die in den *Wiener Jahrbüchern* erschienene, ebenso gewichtige, mehr noch in dem, was hin und wieder darin ausgeführt ist, als in den Widerlegungen interessante *Beurteilung* der A. W. Schlegelschen *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* hier haben abdrucken lassen. Den Beschluß machen geistvolle Aufsätze aus dem Gebiete des klassischen Studiums, welchem sowohl für sich als in Beziehung auf Philosophie Solger seine Neigung und Arbeitsamkeit früh zugewandt und seine ganze Laufbahn hindurch erhalten hat. Die *Mythologischen Ansichten* sind ein Aufsatz, der von Herrn Prof. *Müller* in Göttingen aus Solgers Heften und handschriftlichen Sammlungen redigiert ist und, so reichhaltig er ist, doch nur wenig von dem enthalten konnte, worauf Solger es angelegt und vielfache Vorbereitungen gemacht hatte. Eine von Solger selbst ausgearbeitete Abhandlung, *Über die älteste Ansicht der Griechen von der Gestalt der Welt*, geht *Vossens* bekannten Aufsatz über diesen Gegenstand durch, wo es sich zeigt, wie dieser leidenschaftliche Polterer bei seinem Pochen auf Historie und Genauigkeit der Daten es sich zugestand, seine an und für sich kahlen Vorstellungen mit selbstgemachten Erdichtungen auszustatten. Die vielen von Solger für die Geschichte der Religionen aus der Lektüre und der Meditation gesammelten Materialien waren für eine umfassende Arbeit über diesen Gegenstand bestimmt; sein Interesse greift tief in die verschiedenen streitigen Ansichten und Behandlungsweisen der Mythologie in neueren Zeiten ein. Briefe aus den letzten Monaten seines Lebens (s. I. Bd.), in denen er mit seinem Freunde *von [der] Hagen* etwas scharf zusammentrifft, betreffen noch diesen Gegenstand; doch unter dem Reichtume und der Mannigfaltigkeit der Materien hat dieses, wie noch viel anderes, seinem allgemeinen Inhalte oder auch der Persönlichkeit nach Interessantes, wie die reiner und zarter Empfindungen vollen Briefe an seine Gattin, in dieser Anzeige müssen übergangen werden, welche von dem, was hier aus dem familiären

Kreise der persönlichen Bekanntschaft durch den Druck vor das Publikum gebracht und so der Beurteilung ausgestellt worden, nur dasjenige hat aufnehmen sollen, was nicht sowohl die persönliche, mit welcher auch Referent noch in Berührung zu kommen die Befriedigung gehabt hat, als die wissenschaftliche Individualität näher zu bezeichnen dienen konnte.

Hamanns Schriften

Herausgegeben von Friedrich Roth
VII Teile, Berlin, bei Reimer 1821–1825[1]

Erster Artikel

Das Publikum ist dem verehrten Herrn Herausgeber den größten Dank schuldig, daß es durch dessen Veranstaltung und Ausdauer sich *Hamanns* Werke in die Hände gefördert sieht, nachdem sie früher schwer und vollständig nur wenigen zugänglich waren und nachdem sich so manche Aussichten zu einem gesamten Wiederabdruck derselben zerschlagen hatten; Hamann leistete (S. X, Vorrede) der vielfältigen Aufforderung, eine Sammlung seiner Schriften zu veranstalten, nicht selbst Genüge. Wenige nur besaßen eine vollständige Sammlung derselben; *Goethe* (*Aus meinem Leben*, XII. Buch) hatte den Gedanken gehabt, eine Herausgabe der Hamannschen Werke zu besorgen, aber ihn noch nicht ausgeführt. *Jacobi*, der ernstliche Anstalten dazu machte, hatte es das Schicksal nicht mehr vergönnt, ingleichen ein jüngerer Freund Hamanns, Wirkl. Geh. Oberregierungsrat Herr L. *Nicolovius* in Berlin, diese Besorgung abgelehnt und den jetzigen Herrn Herausgeber vielmehr dazu aufgefordert, welcher als der in der letzten Lebensperiode Jacobis mit ihm aufs innigste vertraute Freund von diesem zum Gehilfen der Herausgabe gewählt worden war; so vollführte denn dieser das Vermächtnis des ehrwürdigen, teuren Freundes und befriedigte die Wünsche des Publikums, ausnehmend begünstigt zugleich von dem weiteren Glücke (S. XII), von Freunden Hamanns oder deren Erben eine große Anzahl von Briefen, und zum Teil in einer mehrjährigen Reihenfolge, zum Abdruck überlassen

1 in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1828, Nr. 77/78, 79/80, 107/108, 109/110, 111/112, 113/114

zu erhalten und so diese Ausgabe so ausstatten zu können, daß nur wenige Umstände oder Verwicklungen des Lebens Hamanns sein werden, über die man nicht Auskunft erhielte. Zu dem in dieser Sammlung Vereinigten ist noch die dritte Abteilung des IV. Bandes von *Jacobis* Werken hinzuzunehmen, worin sich der vorzüglich interessante Briefwechsel Hamanns mit diesem innigen Freunde befindet, deren Verleger nicht eingewilligt hat, daß ein neuer Abdruck dieses Briefwechsels für die gegenwärtige Sammlung gemacht würde. Dem versprochenen *achten* Bande dieser Ausgabe, welcher Erläuterungen, zum Teil von Hamann selbst, vielleicht Nachträge von Briefen und ein Register enthalten soll, haben wir ein paar Jahre vergebens entgegengesehen; da die Erscheinung desselben sich dem Vernehmen nach leicht noch geraume Zeit verzögern kann, wollen wir diese längst vorgehabte Anzeige nicht länger aufschieben, so wünschenswert es gewesen wäre, die versprochenen Erläuterungen schon zur Hand zu haben. Man fühlt deren dringendes Bedürfnis beim Lesen Hamannscher Schriften; aber die Hoffnung, durch das Versprochene große Erleichterung zu erhalten, vermindert sich ohnehin schon sehr, indem man Vorrede S. X zum ersten Teil liest, daß die von Hamann selbst anerkannte Unmöglichkeit, alles Dunkle in seinen Schriften aufzuhellen, es war, was ihn zurückgehalten hatte, die Ausgabe derselben zu veranstalten. Auch *Jacobi* wurde durch die Scheu dieser Forderung früher daran verhindert, und der jetzige Herr Herausgeber sagt S. XIII ebenda, daß die Erläuterungen, die im achten Bande folgen sollen, nur eine sehr mäßige Erwartung vielleicht befriedigen werden und daß die Zeitfolge der Schriften, hauptsächlich die vielen auf Hamanns Autorschaft bezüglichen Briefe, die vornehmlichste Erleichterung des Verständnisses gewähren müssen. Außerdem findet man bald aus, daß das Rätselhafte selbst zum Charakteristischen der Schriftstellerei und der Individualität Hamanns gehört und einen wesentlichen Zug derselben ausmacht.

Das Hauptdunkel aber, das über Hamann überhaupt lag, ist damit schon verschwunden, daß dessen Schriften nun vor uns liegen. Die Allgemeine Deutsche Bibliothek hatte sich freilich viel mit ihm zu tun gemacht, aber nicht auf eine Weise, die ihm Anerkennung und Eingang beim Publikum verschaffen sollte. *Herder* dagegen und *Jacobi* insbesondere (abgesehen von *Goethes* einzelner Äußerung, die Vorrede S. X angeführt ist, aber durch dessen ausführlichere gründliche Würdigung Hamanns am vorhin angeführten Orte ihre Einschränkung erhält) erwähnten desselben so, daß sie sich auf ihn wie auf einen zu berufen schienen, der da habe kommen sollen, der im vollen Besitze der Mysterien sei, in deren Abglanz ihre eigenen Offenbarungen nur spielten, wie in den Freimaurerlogen die Mitglieder vornehmlich auf höhere Obere hingewiesen werden sollen, welche sich in dem Mittelpunkte aller Tiefen der Geheimnisse Gottes und der Natur befänden. Ein Nimbus hatte sich so um den *Magus aus Norden* – dies war eine Art von Titel Hamanns geworden – verbreitet. Dem entsprach, daß er selbst in seinen Schriften überall nur fragmentarisch und sibyllinisch gesprochen hatte und die einzelnen Schriften, deren man habhaft werden konnte, auf die übrigen neugierig machten, in denen man sich Aufschluß versprechen mochte. Durch diese Ausgabe seiner Werke, die nun vor uns liegen, sind wir instand gesetzt, zu sehen, wer Hamann, was seine Weisheit und Wissenschaft war.

Fassen wir zuerst die allgemeine Stellung auf, in welcher sich Hamann zeigt, so gehört er der Zeit an, in welcher der *denkende* Geist in Deutschland, dem seine Unabhängigkeit zunächst in der Schulphilosophie aufgegangen war, sich nunmehr in der Wirklichkeit zu ergehen anfing und, was in dieser als fest und wahr galt, in Anspruch zu nehmen und ihr ganzes Gebiet sich zu vindizieren begann. Es ist dem deutschen Vorwärtsgehen des Geistes zu seiner Freiheit eigentümlich, daß das Denken sich in der *Wolff-*

schen Philosophie eine methodische, nüchterne Form verschaffte; nachdem der Verstand nun mit Befassung auch der anderen Wissenschaften, der Mathematik ohnehin, unter diese Form den allgemeinen Unterricht und die wissenschaftliche Kultur durchdrungen hatte, fing er jetzt an, aus der Schule und seiner schulgerechten Form herauszutreten und mit seinen Grundsätzen alle Interessen des Geistes, die positiven Prinzipien der Kirche, des Staats, des Rechts auf eine populäre Weise zu besprechen. Sowenig als diese Anwendung des Verstandes etwas Geistreiches an sich hatte, sowenig hatte der Inhalt einheimische Originalität. Man muß es nicht verhehlen wollen, daß dies Aufklären allein darin bestand, die Grundsätze des Deismus, der religiösen Toleranz und der Moralität, welche *Rousseau* und *Voltaire* zur allgemeinen Denkweise der höheren Klassen in Frankreich und außer Frankreich erhoben hatten, auch in Deutschland einzuführen. Während Voltaire in Berlin am Hofe Friedrichs II. selbst sich eine Zeitlang aufgehalten hatte, viele andere regierende deutsche Fürsten (vielleicht die Mehrzahl) es sich zur Ehre rechneten, mit Voltaire oder seinen Freunden in Bekanntschaft, Verbindung und Korrespondenz zu sein, ging von Berlin der Vertrieb derselben Grundsätze aus in die Sphäre der Mittelklassen, mit Einschluß des geistlichen Standes, unter dem, während in Frankreich der Kampf vornehmlich gegen denselben gerichtet war, vielmehr in Deutschland die Aufklärung ihre tätigsten und wirksamsten Mitarbeiter zählte. Dann aber fand ferner zwischen beiden Ländern der Unterschied statt, daß in Frankreich diesem Emporkommen oder Empören des Denkens alles sich anschloß, was Genie, Geist, Talent, Edelmut besaß, und diese neue Weise der Wahrheit mit dem Glanze aller Talente und mit der Frische eines naiven, geistreichen, energischen, gesunden Menschenverstandes erschien. In Deutschland dagegen spaltete sich jener große Impuls in zwei verschiedene Charaktere. Auf der einen Seite wurde das Geschäft der Aufklärung

mit trockenem Verstande, mit Prinzipien kahler Nützlichkeit, mit Seichtigkeit des Geistes und Wissens, kleinlichen oder gemeinen Leidenschaften und, wo es am respektabelsten war, mit einiger, doch nüchterner Wärme des Gefühls betrieben und trat gegen alles, was sich von Genie, Talent, Gediegenheit des Geistes und Gemüts auftat, in feindselige, trakassierende, verhöhnende Opposition. *Berlin* war der Mittelpunkt jenes Aufklärens, wo Nicolai, Mendelssohn, Teller, Spalding, Zöllner usf. in ihren Schriften und die Gesamtperson, die Allgemeine Deutsche Bibliothek, in gleichförmigem Sinne, wenn auch mit verschiedenem Gefühl tätig waren; Eberhard, Steinbart, Jerusalem usf. sind als Nachbarn in diesen Mittelpunkt einzurechnen. Außerhalb desselben befand sich in Peripherie um ihn her, was in Genie, Geist und Vernunfttiefe erblühte und von jener Mitte aufs gehässigste angegriffen und herabgesetzt wurde. Gegen Nordost sehen wir in Königsberg *Kant*, *Hippel*, *Hamann*, gegen Süden in Weimar und Jena *Herder*, *Wieland*, *Goethe*, später *Schiller*, *Fichte*, *Schelling* u. a.; weiter hinüber gegen Westen *Jacobi* mit seinen Freunden; *Lessing*, längst gleichgültig gegen das Berliner Treiben, lebte in Tiefen der Gelehrsamkeit wie in ganz anderen Tiefen des Geistes, als seine Freunde, die vertraut mit ihm zu sein meinten, ahnten. Hippel etwa war unter den genannten großen Männern der Literatur Deutschlands der einzige, der den Schmähungen jenes Mittelpunktes nicht ausgesetzt war. Obleich beide Seiten im Interesse der Freiheit des Geistes übereinkamen, so verfolgte jenes Aufklären, als trockener Verstand des Endlichen, mit Haß das Gefühl oder Bewußtsein des Unendlichen, was sich auf dieser Seite befand, dessen Tiefe in der Poesie wie in der denkenden Vernunft. Von jener Wirksamkeit ist *das Werk* geblieben, von dieser aber auch *die Werke*.

Wenn nun diejenigen, welche dem Geschäfte der Aufklärung verfallen waren, weil formelle Abstraktionen und etwa allgemeine Gefühle von Religion, Menschlichkeit und

Rechtlichkeit ihre geistige Höhe ausmachten, nur unbedeutende Eigentümlichkeit gegeneinander haben konnten, so war jene Peripherie ein Kranz origineller Individualitäten. Unter ihnen ist wohl *Hamann* nicht nur auch originell, sondern mehr noch ein Original, indem er in einer Konzentration seiner tiefen Partikularität beharrte, welche aller Form von Allgemeinheit, sowohl der Expansion denkender Vernunft als des Geschmacks, sich unfähig gezeigt hat.

Hamann steht der Berliner Aufklärung zunächst durch den Tiefsinn seiner christlichen Orthodoxie gegenüber, aber so, daß seine Denkweise nicht das Festhalten der verholzten orthodoxen Theologie seiner Zeit ist; sein Geist behält die höchste Freiheit, in der nichts ein Positives bleibt, sondern sich zur geistigen Gegenwart und eigenem Besitz versubjektiviert. Mit seinen beiden Freunden in Königsberg, Kant und Hippel, die er ehrt und mit denen er auch Umgang hat, steht er in dem Verhältnisse eines allgemeinen Zutrauens, aber keiner Gemeinschaftlichkeit ihrer Interessen. Von jener Aufklärung ist er ferner nicht nur durch den Inhalt geschieden, sondern auch aus dem Grunde, aus dem er von *Kant* getrennt ist, weil ihm das Bedürfnis der denkenden Vernunft fremd und unverstanden geblieben ist. *Hippel* steht er insofern näher, indem er seinen inneren Sinn wie nicht zur Expansion der Erkenntnis, ebensowenig der Poesie herausführen kann und nur der humoristischen, blitzenden, desultorischen Äußerung fähig ist; aber dieser Humor ist ohne Reichtum und Mannigfaltigkeit der Empfindung und ohne allen Trieb oder Versuch von Gestalten; er bleibt ganz beschränkt subjektiv. Am meisten Übereinstimmendes hat er mit dem seiner Freunde, mit dem sich das Verhältnis auch in dem Briefwechsel am innigsten und rücksichtslosesten zeigt, mit *Jacobi,* welcher nur Briefe und, gleichfalls wie Hamann, kein Buch zu schreiben fähig war; doch sind Jacobis Briefe in sich klar, sie gehen auf Gedanken, und diese kommen zu einer Entwicklung, Ausführung und einem Fortgang, so daß die Briefe zu einer zusammen-

hängenden Reihe werden und eine Art von Buch ausmachen. Die Franzosen sagen: *Le stile c'est l'homme même*; Hamanns Schriften *haben* nicht sowohl einen eigentümlichen Stil, als daß sie durch und durch Stil *sind*. In allem, was aus Hamanns Feder gekommen, ist die Persönlichkeit so sehr zudringlich und das Überwiegende, daß der Leser durchaus allenthalben mehr noch auf sie als auf das, was als Inhalt aufzufassen wäre, hingewiesen wird. An den Erzeugnissen, welche sich für Schriften geben und einen Gegenstand abhandeln sollen, fällt sogleich die unbegreifliche Wunderlichkeit ihres Verfassers auf; sie sind eigentlich ein, und zwar ermüdendes Rätsel, und man sieht, daß das Wort der Auflösung die Individualität ihres Verfassers ist; diese erklärt sich aber nicht in ihnen selbst. Dies Verständnis vornehmlich wird uns nun aber in dieser Sammlung durch die Bekanntmachung zweier bisher ungedruckter Aufsätze Hamanns aufgeschlossen; der eine ist die von ihm im Jahre 1758 und 1759 verfaßte Lebensbeschreibung, welche freilich nur bis zu diesem Zeitpunkt geht, somit nur den Anfang seines Lebens, aber den wichtigsten Wendungspunkt seiner Entwicklung enthält; der andere, am Ende seines Lebens verfaßt, sollte die ganze Absicht seiner Autorschaft enthüllen (Bd. VII, Vorr. S. VII) und gibt eine Übersicht über dieselbe. Die reichhaltige, bisher ungedruckte Briefsammlung vervollständigt die Materialien zur Anschaulichkeit seiner Persönlichkeit. Es ist jene Lebensbeschreibung, von der wir auszugehen haben, die auch als das vornehmlichste Neue dieser Ausgabe eine ausführlichere Anzeige verdient.

Sie ist im I. Bd., S. 149–242, enthalten und führt den Titel *Gedanken über meinen Lebenslauf*, Psalm 94, 19 (der Anfang), datiert von *London*, 21. April 1758. Die Stimmung, in der sich Hamann daselbst befand, ist in dem ruhig und sehr gut stilisierten und insofern besser als meist alle seine späteren Schriften geschriebenen Anfange eines anderen Aufsatzes, *Biblische Betrachtungen eines Christen*, auch von *London*, den 19. März am Palmsonntag 1758 datiert, aus-

gedrückt: »Ich habe heute mit Gott den Anfang gemacht, zum zweitenmal die Heilige Schrift zu lesen. Da mich meine Umstände zu der größten Einöde nötigen, worin ich wie ein Sperling auf der Spitze des Daches sitze und wache, so finde ich gegen die Bitterkeit mancher traurigen Betrachtungen über meine vergangenen Torheiten, über den Mißbrauch der Wohltaten und Umstände, womit mich die Vorsehung so gnädig unterscheiden wollen, ein Gegengift in der Gesellschaft meiner Bücher, in der Beschäftigung und Übung, die sie meinen Gedanken geben ... Die Wissenschaften und jene Freunde meiner Vernunft scheinen gleich Hiobs mehr meine Geduld auf die Probe zu stellen, anstatt mich zu trösten, und mehr die Wunden meiner Erfahrung bluten zu machen, als ihren Schmerz zu lindern. Die Natur hat in alle Körper ein Salz gelegt, das die Scheidekünstler auszuziehen wissen, und die Vorsehung (es scheint) in alle Widerwärtigkeiten einen moralischen Urstoff, den wir aufzulösen und abzusondern haben und den wir mit Nutzen als ein Hilfsmittel gegen die Krankheiten unserer Natur und gegen unsere Gemütsübel anwenden können. Wenn wir Gott bei Sonnenschein in der Wolkensäule übersehen, so erscheint uns seine Gegenwart des Nachts in der Feuersäule sichtbarer und nachdrücklicher. Ich bin zu dem größten Vertrauen auf seine Gnade durch eine Rücksicht auf mein ganzes Leben berechtigt ... Es hat weder an meinem bösen Willen gelegen, noch an Gelegenheit gefehlt, in ein weit tieferes Elend, in weit schwerere Schulden zu fallen, als worin ich mich befinde. Gott! wir sind solche armseligen Geschöpfe, daß selbst ein geringerer Grad unserer Bosheit ein Grund unserer Dankbarkeit gegen dich werden muß.« Die Veranlassung zu dieser bußfertigen Stimmung sowie zu dem Niederschreiben seines bisherigen Lebenslaufs waren die Verwicklungen, in welche er in dieser Epoche geraten war und die hier mit den früheren Hauptmomenten seines Lebens kurz herauszuheben sind.

Hamann ist den 27. August 1730 in Königsberg in Preußen

geboren; sein Vater war ein Bader und, wie es scheint, von bemittelten Umständen. Das Andenken seiner Eltern (S. 152) ›gehört unter die teuersten Begriffe seiner Seele und ist mit zärtlicher Bewegung der Liebe und Erkenntlichkeit verknüpft‹; ohne weiteres Detail über ihren Charakter ist gesagt, daß die Kinder (Hamann hatte nur noch einen etwas jüngeren Bruder) »zu Hause eine Schule an der Aufsicht, ja an der strengen Aufsicht und an dem Beispiele der Eltern« fanden. Das elterliche Haus war jederzeit eine Zuflucht junger Studierender, welche die Arbeit sittsam machte; in diesem Umgange trieb Hamann Sprachen, Griechisch, Französisch, Italienisch, Musik, Tanzen, Malen. »So schlecht und recht wir in Kleidern und in anderen Torheiten kurzgehalten wurden, soviel Ausschweifungen wurde uns hierin verstattet und nachgesehen.« In seiner Schulerziehung hatte er sieben Jahre Unterricht bei einem Manne, der ihm das Latein ohne Grammatik beizubringen gesucht hatte, alsdann bei einem mehr methodischen Lehrer, bei dem er dafür nun mit dem Donat anfangen mußte. Die Fortschritte, die er hierin machte, waren so, daß derselbe sich und Hamann schmeichelte, an diesem einen großen Lateiner und Griechen erzogen zu haben; Hamann nennt ihn einen Pedanten, und über die erlangte Fertigkeit im Übersetzen griechischer und lateinischer Autoren, in der Rechenkunst, in der Musik, läßt er sich in den damals sich verbreitenden Ansichten gehen, daß die Erziehung auf Bildung des Verstandes und Urteils gerichtet sein müsse. Der junge Adel und viele Bürgerskinder sollten eher die Lehrbücher des Ackerbaus als das Leben Alexanders usf. zu Lehrbüchern der römischen Sprache haben und dergleichen, – Ansichten, von welchen die Basedowschen, Campeschen u. a. Deklamationen und Aufschneidereien wie ihre pomphaften Unternehmungen ausgegangen und welche auf die Organisation und den Geist des öffentlichen Unterrichts so nachteilige, noch jetzt, sosehr man davon zurückgekommen, in ihren Folgen nicht ganz beseitigte Einwirkungen gehabt haben. Hamann klagt, daß er in

Historie, Geographie ganz zurückgelassen worden und nicht den geringsten Begriff von der *Dichtkunst* erlangt habe, den Mangel der beiden ersten niemals gehörig habe ersetzen können, auch sich in vieler Mühe finde, seine Gedanken mündlich und schriftlich in Ordnung zu sammeln und mit Leichtigkeit auszudrücken. Wenn ein Teil dieses Mangels auf den Schulunterricht kommt, so liegt jedoch davon, wie wir weiterhin sehen werden, wohl am meisten in der sonst charakteristischen Temperatur und Stimmung seines Geistes.

Es ist ebenso charakteristisch für ihn, obgleich wohl nicht für den Schulunterricht, was er ferner angibt, daß alle Ordnung, aller Begriff und Faden und Lust an derselben in ihm verdunkelt worden sei. Mit einer Menge Wörter und Sachen überschüttet, deren Verstand, Grund, Zusammenhang, Gebrauch er nicht gekannt, sei er in die Sucht verfallen, immer mehr und mehr ohne Wahl, ohne Untersuchung und Überlegung aufeinanderzuschütten, und diese Seuche habe sich auf alle seine Handlungen ausgebreitet; auch in seinem übrigen Leben ist er hierüber nicht reifer geworden. Als einen weiteren Abweg, in den er verfallen, gibt er eine Neugierde und kindischen Vorwitz an, in allen Ketzereien bewandert zu werden. »So sucht der Feind unserer Seelen und alles Guten den göttlichen Weizen durch sein Unkraut zu ersticken.« Nach ferneren Schulstudien, worin er die ersten Begriffe von Philosophie und Mathematik, von Theologie und Hebräischem bekam, ein neues Feld von Ausschweifungen: »Mein Gehirn wurde zu einer Jahrmarktsbude von ganz neuen Waren«; mit diesem Wirbel kam er im Jahre 1746 auf die hohe Schule. Er sollte Theologie studieren, fand aber ein Hindernis in seiner Zunge, schwachem Gedächtnisse, viele Heuchelhindernisse in seiner Denkungsart usw. Was ihn vom Geschmacke an derselben und an allen ernsthaften Wissenschaften entfernte, sei eine neue Neigung gewesen, die in ihm aufgegangen, nämlich zu Altertümern, Kritik, hierauf zu den sogenannten schönen und zierlichen Wissenschaften, Poesie, Romanen, Philologie, den französi-

schen Schriftstellern und ihrer Gabe zu dichten, zu malen, schildern, der Einbildungskraft zu gefallen usw.; er bittet Gott inbrünstig um Verzeihung dieses Mißbrauchs seiner natürlichen Kräfte usf. Er bekannte sich also »zum Schein zur Rechtsgelehrsamkeit, ... ohne Ernst, ohne Treue, ein Jurist zu werden«; seine Torheit, sagt er, ließ ihn eine Art von Großmut und Erhabenheit sehen, nicht für Brot zu studieren, sondern nach Neigung, zum Zeitvertreibe und aus Liebe zu den Wissenschaften selbst, da[2] es besser wäre, ein Märtyrer denn ein Taglöhner und Mietling der Musen zu sein. »Was für Unsinn läßt sich«, fügt er mit Recht gegen solchen Hochmut hinzu, »in runden und vollautenden[3] Worten auszudrücken!«

Er gedachte nun eine Hofmeisterstelle anzunehmen, um Gelegenheit zu finden, in der Welt seine Freiheit zu versuchen, auch weil er im Geld etwas sparsam gehalten wurde; er schiebt die Schuld, mit seinem Gelde nicht besser ausgekommen zu sein, auf den Mangel des göttlichen Segens, die »Unordnung, der allgemeine Grundfehler meiner Gemütsart, eine falsche Großmut, eine zu blinde Liebe und Wohlgefallen für anderer Urteile und Sorglosigkeit« aus Unerfahrenheit; – von dem Fehler des Wohlgefallens für anderer Urteile ist er bald nur zu sehr geheilt worden.

Aus dem Detail der Mißverhältnisse, in die er in seinen Hofmeisterstellen sich verwickelte, mag hier nur ausgehoben werden, was er davon auf seinen Charakter schiebt. »Meine ungesellige oder wunderliche Lebensart«, sagt er S. 177, »die teils Schein, teils falsche Klugheit, teils eine Folge einer inneren Unruhe war, an der ich sehr lange in meinem Leben siech gewesen, – eine Unzufriedenheit und Unvermögendheit, mich selbst zu ertragen, eine Eitelkeit, sich selbige zum Rätsel zu machen, verdarben viel und machten mich anstößig«. In seiner ersten Stelle schrieb er zwei Briefe an die

2 A: »daß«
3 Hegel: »wohllautenden«

Mutter [seines Zöglings], eine Baronin in Livland, die ihr das Gewissen aufwecken sollten; das Antwortschreiben gab ihm seine Entlassung. Es ist S. 254 f. buchstäblich abgedruckt, der Anfang mag hier stehen: »Herr Hamann, da die Selben sich gahr nicht bei Kinder von Condition zur information schicken, noch mir die schlechte Briefe gefallen, worin Sie meinen Sohn so auf eine gemeine und niederträchtige Ahrt abmalen« usf. – Für die Demütigungen seines Stolzes fand er durch die Zärtlichkeit des Kindes und die Schmeichelei, unschuldig zugleich und[4] mit Bösem für Gutes vergolten zu sein, einige Genugtuung. »Ich wickelte mich«, sagte er, »in den Mantel der Religion und Tugend ein, um meine Blöße zu decken, schnaubte aber vor Wut, mich zu rächen und mich zu rechtfertigen«; doch verrauchte »diese Torheit« bald. In ähnliche Mißverständnisse geriet er in einem zweiten Hause und späterhin in noch weitere Mißstimmungen dadurch, daß er, nachdem er dasselbe verlassen, sich nicht enthalten konnte, sowohl seinem Nachfolger, einem Freunde, als auch den Zöglingen fernerhin seine brieflichen Belehrungen und Zurechtweisungen aufzudrängen. Sein Freund schien diese Aufmerksamkeit für den jungen Baron als Eingriffe oder Vorwürfe anzusehen, und der letztere bezahlte ihn (Hamann) mit Haß und Verachtung.

In Königsberg hatte Hamann die Freundschaft eines der Brüder *Berens* aus Riga gewonnen. »Der die Herzen kennt und prüft und zu brauchen weiß, hat seine weisen Absichten gehabt, uns beide durch einander in Versuchung zu führen«. In der Tat sind die Verwicklungen mit diesem Freunde und dessen Familie das Durchgreifendste in Hamanns Schicksal. Er lebte eine Zeitlang in diesem Hause, wo er, wie er sagt, als ein Bruder, ja beinahe als ein älterer Bruder angesehen wurde; aber er gibt zugleich an, daß er ungeachtet alles Anlasses, zufrieden zu sein, sich der Freude in der Gesell-

4 A: »oder«

schaft der edelsten, muntersten, gutherzigsten Menschen beides Geschlechts doch nicht überlassen konnte; nichts als Mißtrauen gegen sich selbst und andere, nichts als Qual, wie er sich ihnen nähern oder entdecken sollte! Er sieht dies als eine Wirkung der Hand Gottes an, die schwer über ihm geworden, daß er sich selbst *unter allem dem Guten*, was ihm von Menschen geschah – als deren Bewunderer, Verehrer und Freund er sich zugleich angibt –, *nicht erkennen* sollte. – Hamann beschreibt diesen Zustand seiner inneren Unruhe als ein Gedrücktsein, das gegen wohlwollendste Freundschaft, die er auch empfand und anerkannte, nicht zu einem inneren Wohlwollen gegen sie [die Freunde] und damit nicht zur Offenheit und Freimütigkeit des Verhältnisses mit ihnen gelangen konnte. Die Franzosen haben einen kurzen Ausdruck für einen Menschen von dieser Widerwärtigkeit des Gemüts, welche wohl Bösartigkeit zu nennen ist; sie nennen einen solchen *un homme mal élevé*, indem sie Wohlwollen und Offenheit mit Recht für die nächsten Folgen einer guten Erziehung ansehen. Auch ein anderer Keim zu einer späteren, höheren Selbsterziehung von innen heraus, dessen Zeit ist, in der Jugend zu erwachen, tut in Hamanns Jugend sich nicht hervor, – nicht irgendeine Poesie dieser Lebenszeit oder, wenn man will, Phantasterei und Leidenschaft, die ein zwar noch unreifes, ideales, aber festes Interesse für einen Gegenstand geistiger Tätigkeit enthält und für das ganze Leben entscheidend wird. Die Energie seines intelligenten Naturells wird nur zu einem wilden Hunger geistiger Zerstreuung, die keinen Zweck enthält, in den sie sich resümierte. Aber das Übel seiner Gemütsart sollte bald in einer Prüfung auf eine schlimmere Weise zum Ausschlag kommen.

Er war auf kurze Zeit in die zweite Hofmeisterstelle zurückgekehrt, die er in Kurland bekleidet hatte. Jedoch zurückgerufen nach Haus, um seine sterbende Mutter noch einmal zu sehen, und auf das Anerbieten engerer Verbindungen mit dem Berensschen Hause in Riga, verließ er jene

Stelle wieder: »Gott«, sagt er S. 189, »gab außerordentlichen Segen, daß ich von dem Hause aus Kurland mit Scheingründen und ohne Aufrichtigkeit losgelassen wurde unter dem Versprechen, wiederzukommen, das eine offenbare Lüge und wider alle meine Absichten und Neigungen war.« Die Verbindung mit den Brüdern Berens war die Aufnahme Hamanns in ihre Dienste, Geschäfte und Familie; er sollte auf ihre Kosten eine Reise tun, »um mich aufzumuntern und mit mehr Ansehen und Geschick in ihr Haus zurückzukommen«. Nachdem er seine Mutter sterben gesehen, wobei er bei der unsäglichen Wehmut und Betrübnis, die er empfunden, zugleich gesteht, daß an ihrem Totenbette sein Herz weit unter der Zärtlichkeit geblieben, die er ihr schuldig gewesen, und sich imstande fühlte, ungeachtet der nahen Aussicht, sie zu verlieren, sich auf der Welt anderen Zerstreuungen zu überlassen, trat er am 1. Oktober 1756, mit Geld und Vollmacht versehen, die Reise nach *London* an, über *Berlin*, wo er unter anderen die erste Bekanntschaft mit Moses Mendelssohn machte, über Lübeck, wo er bei Blutsverwandten die Wintermonate zubrachte, und Amsterdam. In dieser Stadt, sagt er, daß er alles Glück, Bekannte und Freunde nach seinem Stande und Gemütsart zu finden, worauf er sonst so stolz gewesen sei, verloren [habe], so daß er glaubte, daß sich jedermann vor ihm scheute, und er selbst scheute jeden; von jener einfachen Erfahrung in einer ganz fremden holländischen Stadt weiß er sich keinen anderen Grund anzugeben, als daß Gottes Hand schwer über ihm gewesen, weil er ihn aus den Augen gesetzt, ihn mit lauem Herzen nur bekannte usf. Auf der Weiterreise nach London wurde er von einem Engländer um Geld betrogen, den er morgens auf den Knien betend gefunden und daher Zutrauen zu ihm gefaßt hatte. In London, wo Hamann den 18. April 1757 ankam, war sein erster Gang, einen Marktschreier aufzusuchen, von dem er gehört hatte, daß er alle Fehler der Sprache heilen könnte (schon oben war eines solchen Fehlers erwähnt, der wohl im Stottern bestand). Weil

aber die Kur kostbar und langwierig schien, unterzog sich Hamann derselben nicht und mußte also, wie er sagt, seine Geschäfte mit der alten Zunge und mit dem alten Herzen anfangen; er entdeckte selbige (wie es scheint Schuldforderungen) denjenigen, an die er gewiesen war: »Man erstaunte über die Wichtigkeit meiner Angelegenheit, noch mehr über die Art der Ausführung, und vielleicht am meisten über die Wahl der Person, der man selbige anvertraut hatte«; man lächelte und benahm ihm die Hoffnung, etwas auszurichten. Hamann aber spiegelte sich nun als das Klügste vor, »so wenig als möglich zu tun, um nicht die Unkosten zu häufen, mir nicht durch übereilte Schritte Blößen zu geben und Schande zu machen«. Er ging also unterdrückt und taumelnd hin und her, hatte keinen Menschen, dem er sich entdecken und der ihm raten oder helfen konnte, war der Verzweiflung nahe und suchte in lauter Zerstreuungen selbige aufzuhalten und zu unterdrücken. ›Mein Vorsatz war nichts, als eine Gelegenheit zu finden – und dafür hätte ich alles angesehen –, um meine Schulden zu bezahlen und in einer neuen Tollheit anfangen zu können; die leeren Versuche, in die ich durch Briefe, durch die Vorstellungen der Freundschaft und Erkenntlichkeit aufwachte, waren lauter Schein; nichts als die Einbildung eines irrenden Ritters, und die Schellen meiner Narrenkappe waren meine gute Laune und mein Heldenmut.‹ So beschreibt er die Rat- und Haltlosigkeit, in der sich sein Charakter befand. Endlich zog er auf ein Kaffeehaus, weil er keine Seele zum Umgang mehr hatte, »einige Aufmunterung in öffentlichen Gesellschaften zu haben, um durch diesen Weg vielleicht ... eine Brücke zum Glück zu bauen«. So ganz heruntergekommen durch den Eigensinn einer herumlungernden, alle Haltung und Rechtlichkeit wie den Zusammenhang mit seinen Freunden in Riga und mit seinem Vater verschmähenden Torheit sehen wir ihn nach einem ohne alles Geschäft und Zweck verbrachten Jahre in einem Hause bei einem ehrlichen dürftigen Ehepaar vom 8. Febr. 1758 [an] einquartiert, wo er in drei Monaten

höchstens viermal ordentliche Speise gehabt und seine ganze Nahrung Wassergrütze und des Tags einmal Kaffee war. Gott, sagt er, hat ihm selbige außerordentlich gedeihen lassen, denn er fand sich bei dieser Kost in guter Gesundheit; die Not, fügt er hinzu, war der stärkste Beweggrund zu dieser Diät, diese aber vielleicht das einzige Mittel, seinen Leib von den Folgen der Völlerei wiederherzustellen.

Die innerlich und äußerlich ratlose Lage trieb ihn, eine *Bibel* aufzusuchen; hier beschreibt er die Zerknirschung, die das Lesen derselben in ihm hervorbrachte, die Erkenntnis der Tiefe des göttlichen Willens in der Erlösung Christi, seiner eigenen Verbrechen und seines Lebenslaufs in der Geschichte des jüdischen Volkes; sein Herz ergoß sich in Tränen, er konnte es nicht länger, konnte es nicht länger[5] seinem Gott verhehlen, daß er der Brudermörder, der Brudermörder seines eingeborenen Sohnes war. Wir finden aus der damaligen Zeit häufig Schilderungen von der Angst und Qual, in welche Menschen von einfachem, ruhigem Leben gerieten, wenn sie die Forderung zur Buße und die Bedingung der Gnade, in ihrem Herzen eine abscheuliche Sündhaftigkeit zu finden, bei aller Erforschung ihres Innern nicht erfüllen konnten; aber sie belehrten sich endlich, daß eben dies, die Sündhaftigkeit nicht in sich zu entdecken, die ärgste Sünde selbst sei, und waren hiermit auf den Weg, Buße tun zu können, gediehen. Hamann hatte nach dem, wie er seinen Aufenthalt in London schildert, diese Wendung nicht nötig. Durch seine Buße und Reue fühlte er nun sein Herz beruhigter als jemals in seinem Leben; der Trost, den er empfangen, verschlang alle Furcht, alle Traurigkeit, alles Mißtrauen, [so] daß er keine Spur davon mehr in seinem Herzen finden konnte. Die nächste Anwendung, die er von diesem empfangenen Troste machte, war die Stärkung gegen die Last seiner Schulden. 150 Pfund Sterling hatte er in London durchgebracht; ebensoviel war er in Kurland und

5 so in A – möglicherweise Druckfehler

Livland schuldig geblieben; ›seine Sünden sind Schulden von unendlich mehr Wichtigkeit und Folgen als seine zeitlichen; wenn der Christ mit Gott wegen der Hauptsache richtig geworden, wie sollte es diesem auf eine Kleinigkeit ankommen, sie obenein zum Kauf zu geben.‹ Die 300 Pfund Sterling sind *seine* Schulden; er überläßt nun Gott alle Folgen seiner Sünden, da derselbe deren Last auf sich genommen.
In dieser beruhigten Stimmung schrieb er diese höchst charakteristische Schilderung seines Lebenslaufs und seines Innern, bis Ende April 1758, und setzte sie auch von da noch weiter fort.
Auf Briefe von Hause und von Riga, die ein Mann für ihn hatte, der ihn zufällig endlich auf der Straße traf, kam er zum Entschluß, nach Riga zurückzukehren, wo er im Juli 1758 wieder eintraf und in dem Hause des Herrn Berens, wie er sagt, mit aller möglichen Freundschaft und Zärtlichkeit bewillkommt worden. Er bleibt in demselben; seine Geschäfte bestehen bloß in einem Briefwechsel mit dessen Bruder, in dem Unterricht der ältesten Tochter des Hauptes der Familie und einer kleinen Handreichung eines jüngeren Bruders, der auf dem Kontor war. Er dankt Gott, daß derselbe bisher diese Arbeit mit sichtbarer Hand gesegnet, und nach einer schlaflosen, in Überlegung zugebrachten Nacht stand er am 15. Dezember mit dem Gedanken auf, zu heiraten, nachdem er sich und seine Freundin, eine Schwester seiner Freunde, der Herren Berens, der Barmherzigkeit Gottes empfohlen. Nach erhaltener Zustimmung seines Vaters eröffnet er seinen Entschluß den Brüdern Berens und deren Schwester selbst, die einverstanden scheint; aber der letzte Tag des Jahres 1758, schreibt Hamann (S. 230), war voller außerordentlicher Auftritte zwischen ihm und einem der Brüder, den er wie *Saul unter den Propheten* mit ihm (Hamann) reden hört; das war ein Tag der Not, des Scheltens und Lästerns; erbaulich genug spricht er aber auch dabei von der ungemeinen Rührung über die Sinnesänderung (?) und die Eindrücke der Gnade, die er in jenem wahrzuneh-

men schien, und geht, mit Freudigkeit, die Nacht zu *sterben*, ins Bett, wenn Gott so gnädig sein sollte, die *Seele dieses Bruders* zu retten. In einem Briefe an seinen Vater gibt er den Tag jener Auftritte der Saulschen Prophetensprache, der Not, des Scheltens usf. für einen Jahresschluß von vielem *außerordentlichen Segen* aus, den ihm Gott widerfahren lassen. Mit einem bußfertigen und salbungsvollen Gebete für alle seine Freunde vom ersten Tage des Jahres 1759 schließt das Tagebuch. Noch in jenem Briefe an seinen Vater vom 9. Januar schreibt er von den Hoffnungen, die Einwilligung des einen Bruders Berens, der sich zu Petersburg befand und der Chef der Familie gewesen zu sein scheint, zu der Heirat mit seiner Schwester zu erhalten. Aber die Sammlung ist hier lückenhaft; der nächste Brief derselben vom 9. März ist aus Königsberg; aus demselben geht hervor, daß er Riga verlassen hat und zunächst alle Verhältnisse zwischen ihm und dem Berensschen Hause abgebrochen sind. Im Verfolg des Briefwechsels zwischen Hamann und dem Rektor J. G. *Lindner* in Riga, dem gemeinschaftlichen Freunde Hamanns und der Gebrüder Berens, finden sich jene dunkel gebliebenen Vorfallenheiten nicht weiter aufgehellt, aber man liest genug, um die gänzliche Mißstimmung der beiden Teile zu sehen, bei den Herren Berens die tiefe Empfindung des Kontrasts zwischen Hamanns üblem Betragen in England und der Fortsetzung eines untätigen Lebens [einerseits] und dem breiten Auslegen seiner Frömmigkeit und der von Gott empfangenen Gnade [andererseits], insbesondere der Prätention seiner Frömmigkeit, durch diese soviel vor seinen Freunden voraus zu haben und von ihnen als ihr Meister und Apostel anerkannt werden zu wollen. Hamann hatte seinen Lebenslauf, der durch das Angeführte charakterisiert genug ist, dem Herrn Berens, wie es scheint, nach dem Heiratsprojekt und den zur selben Zeit erfolgten Explosionen in die Hände kommen lassen, – es erhellt von selbst, in welcher Absicht und ebenso mit welcher Wirkung; von Berens kommt die Äußerung vor, daß er diesen Lebenslauf mit Ekel gelesen

(S. 362); um nicht Hungers zu sterben, habe Hamann die Bibel nötig gehabt, um sich zu überwinden, nach Riga zurückzukommen; S. 355 sogar liest man von der Drohung, Hamann zu *seiner Besserung* in ein Loch stecken zu lassen, wo nicht Sonne noch Mond scheine. Der vorhin genannte *Lindner* und dann auch *Kant* bei der Anwesenheit eines der Herren Berens in Königsberg, den Geschäfte dahin geführt hatten, bemühten sich als gemeinschaftliche Freunde beider Teile, das Mißverhältnis auszugleichen. Die Briefe Hamanns in dieser Angelegenheit, besonders auch einige an Kant sind von dem Lebendigsten, auch Offensten und Verständlichsten, was aus seiner Feder geflossen. Nachdem Hamanns Frömmigkeit die Hauptstimmung der Bußfertigkeit, der inneren Freudigkeit und einer Ergebenheit nicht nur gegen Gott, sondern auch einer äußeren Beruhigung gegen ein Verhältnis und den Zustand mit Menschen gehabt hatte, so wird jetzt in dem Gedränge des Mißverhältnisses mit seinen Freunden seine ganze Leidenschaftlichkeit und geniale Energie erregt und diese Leidenschaftlichkeit und Unabhängigkeit seines Naturells in diese Frömmigkeit gelegt. Indem in diesem ein halbes Jahr fortgesetzten Kampfe und Zanke die ganze Individualität Hamanns wie seine Darstellungsweise und Stil ihre Entwicklung erlangt, auch seine eigentliche schriftstellerische Laufbahn hier ihre Veranlassung hat, so verweilen wir bei der Heraushebung der Züge dieses Zanks, die für das Verständnis dieses Charakters die bedeutendsten werden; sie sind auf einen allgemeineren, wesentlichen und darum überall durchdringenden Gegensatz gegründet.

Beide Teile dringen und arbeiten auf eine Sinnesänderung des andern Teils; von[6] Hamann wird die Anerkennung, der Entschluß und das wirkliche Eingehen in ein rechtliches, brauchbares und arbeitsames Leben gefordert und die Prätention seiner Frömmigkeit, insofern diese ihn nicht auch hierzu treibt, nicht geachtet. Hamann dagegen setzt sich in

6 A: »an«; ebenso unten: »an sie«

die Stellung seiner inneren Zuversicht auch praktisch fest; seine Buße und der an die göttliche Gnade erlangte Glaube sind die Burg, in der er sich isoliert und nicht nur gegen die Anforderungen seiner Freunde, mit ihnen über die Verhältnisse der Wirklichkeit zu etwas Gemeinsamem und Festem zu kommen und objektive Grundsätze anzuerkennen, sondern auch auf ihre Vorwürfe die Haltung umkehrt, ihnen die Erkenntnis ihrer selbst zu erwerben aufgibt und Buße und Bekehrung von ihnen verlangt. Der gemeinschaftliche Punkt, der sie zusammenhält, ist das auch nach allen Differenzen scheinbar wenigstens bei Hamann unerschütterlich gebliebene Band der Freundschaft; aber indem er daraus Rechte und Pflichten gegen sie [die Freunde] nimmt, weist er zugleich alles ab, was sie daraus gegen ihn geltend machen wollen, und läßt sie nicht an ihn kommen. Das Prinzip, aus dem er seine Dialektik führt, ist das religiöse, welches seine Superiorität gegen die sogenannten weltlichen Pflichten und gegen die Tätigkeit in und für bestehende Verhältnisse abstrakt behauptet und in diese Superiorität seine zufällige Persönlichkeit einschließt, – eine Dialektik, die auf diese Weise Sophisterei wird. Als Hauptzüge mögen folgende mit einiger Anführung der eigentümlichen Weise, in der sich Hamanns Humor dabei ausspricht, ausgehoben werden.

Zunächst kommen die Freunde *Lindner* und *Kant* über ihr Vermittlergeschäft selbst sehr übel weg. Als ihm jener, als unparteiisch sein wollender Mittelsmann, die Äußerungen des Freundes Berens mitteilt, fragt Hamann, ob das neutral sein heiße, wenn man geharnischte Männer unter dem Dache seiner Briefe einnehme und sein Kuvert zum hölzernen Pferde mache; er setzt diese Gefälligkeit mit der einer Herodias gegen ihre Mutter, das Haupt des Johannes sich auszubitten, parallel; er heißt dies, als ein Heuchler in Schafskleidern zu ihm kommen usf. An *Kant* schreibt er über dessen Bemühungen [27. Juli 1759]: »Ich muß beinahe über die Wahl eines Philosophen zu dem Endzweck, eine Sinnesänderung in mir hervorzubringen, lachen. Ich

sehe die beste Demonstration wie ein vernünftig Mädchen einen Liebesbrief und eine Baumgartensche Erklärung wie eine witzige Fleurette an.« Am meisten charakteristisch drückte Hamann seine Stellung in diesem Kampfe so aus, daß Kant, indem er mit hereingezogen worden, der Gefahr ausgesetzt worden sei, »einem Menschen so nahe zu kommen, dem *die Krankheit seiner Leidenschaft eine Stärke* zu denken und zu empfinden gibt, *die ein Gesunder nicht besitzt*«. Dies ist ein Zug, der für die ganze Eigentümlichkeit Hamanns treffend ist. – Die Briefe an Kant sind mit besonderer, großartiger Leidenschaftlichkeit geschrieben. Wie es scheint, hatte Kant nicht mehr auf Hamanns Briefe oder dessen ersten Brief geantwortet und Hamann vernommen, daß Kant dessen Stolz unerträglich gefunden habe. Über diesen seinen Stolz und Kants Stillschweigen entgegnet und fordert ihn Hamann mit weitläufiger Heftigkeit heraus; er fragt ihn, ob Kant sich zu Hamanns Stolz erheben wolle oder Hamann sich zu Kants Eitelkeit herablassen solle.

Den Vorwürfen, die ihm wegen seines früheren Benehmens und seiner jetzigen Bestimmungslosigkeit gemacht werden, entgegnet er auf die einfache Weise durch die Parrhesie des Bekenntnisses und Zugeständnisses, daß er der vornehmste unter den Sündern sei; eben in dieser Empfindung seiner Schwäche liege der Trost, den er in der Erlösung genossen; die Demütigung, die aus jenen Vorwürfen gegen ihn erwachse, erwidere er mit dem Stolze auf die alten Lumpen, welche ihn aus der Grube gerettet, und er prange damit wie Joseph mit dem bunten Rocke. – Die nähere Besorgtheit seiner Freunde um seine Lage und Zukunft, seine Unbrauchbarkeit und Arbeitslosigkeit beantwortet er damit, daß seine Bestimmung weder zu einem Staats-, Kauf- noch Weltmann sei; er danke Gott für die Ruhe, die derselbe ihm gebe. – Hamann lebte, nachdem er Riga verlassen, bei seinem alten Vater; dieser gebe ihm alles reichlich, was ihm zur Leibesnahrung und Notdurft gehöre, und wer frei sei und frei sein könne, solle nicht ein Knecht werden; er gehe seinem alten

Vater zur Seite und frage nicht danach, wieviel Vorteil oder Abbruch er diesem schaffe; *Bibellesen und Beten sei die Arbeit eines Christen*; seine Seele sei in Gottes Hand mit allen ihren moralischen Mängeln und Grundkrümmen. Wenn man ja wissen wolle, was er tue: er *lutherisiere*; es müsse doch etwas getan sein. »Dieser abenteuerliche Mönch sagte zu Augsburg (!): hier bin ich – ich kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen!« – Seine Geldschuld gegen das Berenssche Haus tut er zunächst (in dem einen Briefe an Kant, [I. Teil,] S. 444) so ab, daß, wenn davon vielleicht die Rede würde, so solle Kant dem Herrn Berens sagen, daß er, Hamann, jetzt nichts habe und selbst von seines Vaters Gnade leben müsse; wenn er sterben sollte, wolle er seinen Leichnam dem Herrn Berens vermachen, an dem er sich, wie die Ägypter, pfänden könne. Ein Jahr später (III. Teil, S. 17 f.) schreibt er an jenes Haus, um den Anspruch seiner Schulden auf einen ordentlichen Fuß zu bringen; er erhält die Erledigung in der Antwort, daß der Abschied, den er aus jenem Hause genommen, die Quittung aller Verbindlichkeiten sein möge, die je zwischen ihnen gewesen. – Die hauptsächlichste Wendung seines Benehmens gegen seine Freunde aber ist die Umkehrung des Angriffs auf sie, die Anforderung an sie, zunächst an einen der Brüder Berens, daß er bei allen den gründlichen Entdeckungen, die er über Hamanns Herz gemacht, in *seinen eigenen Busen fühlen* und sich so gut für einen *Mischmasch von großem Geiste* und *elendem Tropf* erkennen soll, als er ihn, Hamann, mit viel Schmeichelei (die Schmeicheleien, die Berens ihm mache, tun ihm weher als seine beißenden Einfälle) und Treuherzigkeit erkläre. Daß er in seiner Privatsache dem *Freund Lindner* wider Gewissen und Pflicht so überlästig geworden, sei gewesen, weil er gewünscht und gehofft, daß er (Lindner) mehr *Anwendung davon auf sich selbst* machen würde. Wie oft sei er (Hamann) aber an das Leiden unseres Erlösers erinnert worden, da seine Nächsten, seine Tischfreunde der *keines vernahmen* und nicht wußten, was *er redete* und was er

ihnen zu verstehen geben wollte. Man beschuldige ihn hart, daß er die Mittel verachte; aber so[nst] wäre er ein Verächter der göttlichen Ordnung; aber was für ein besser Mittel hätte sich sein Freund von Gott selbst erbitten können als *ihn*, den man für einen alten, wahren Freund ansehe, wenn er in seinem *eigenen* Namen komme? Weil *man aber den nicht kenne, der ihn gesandt habe*, so sei er (Hamann) auch verworfen, sobald *er in dessen Namen komme*; sie verwerfen den, *den Gott versiegelt habe zum Dienste ihrer Seelen*. Seine Freunde ekle vor der losen Speise, die sie in seinen Briefen finden; was lese er aber in den ihren? Nichts als die Schlüsse seines eigenen Fleisches und Blutes, das verderbter sei als ihres; nichts als das Murren seines eigenen alten Adams, den er mit seinen eigenen Satiren geißle und die Striemen davon eher als sie selbst fühle, länger als sie selbst behalte und mehr darunter brumme und girre als sie, weil *er mehr Leben, mehr Affekt, mehr Leidenschaft besitze*, nach ihrem eigenen Geständnis.

Den ihm von Gott zugeteilten Beruf, seinen Freunden zur Selbsterkenntnis zu verhelfen, bestätigt er noch weiter damit, daß [er sagt], wie man den Baum an den Früchten erkenne, so wisse er, daß er ein Prophet sei, – aus dem *Schicksal*, das er *mit allen Zeugen teile*, gelästert, verfolgt und verachtet zu werden; – die größte Stufe des *Gottesdienstes*, den *Heuchler Gott bringen*, sage er seinen Freunden ein andermal, bestehe in der *Verfolgung wahrer Bekenner*. Dieser angemaßten Stellung gemäß fordert er Kant (S. 505) heraus, ihn mit eben dem Nachdruck zurückzustoßen und sich seinen Vorurteilen zu widersetzen, als er (Hamann) ihn und seine Vorurteile angreife; sonst werde in seinen Augen Kants Liebe zur Wahrheit und Tugend so verächtlich als Buhlerkünste aussehen. Mitunter gibt er auch den ganzen Hader für eine gemeinschaftliche Prüfung ihrer Herzen, seines mit eingeschlossen, an. So an *Lindner* (S. 375): er soll *richten*, was er, Hamann, sage, und das Gericht seines Nächsten als eine *Züchtigung des Herrn* ansehen, auf daß wir

nicht samt der Welt verdammt werden; er, Lindner, solle die Wunden, die Hamann ihm schlagen müsse, den Schmerz, den er ihm machen müsse, als ein Christ vergeben. So erkennt, wie er S. 353 schreibt, Hamann die Heftigkeit nicht, die in des Freundes Berens Zuschriften sich finde; er sehe alles als eine Wirkung der Freundschaft desselben und diese sowohl als ein Geschenk wie als eine Prüfung Gottes an. Daß er (Hamann) S. 393 in einem harten und seltenen Ton geschrieben, sei nur darum geschehen, »daß eure Neigung, euer Herz gegen uns offenbar würde vor Gott; Gott wollte versuchen, was in meinem Herzen die Liebe Christi gegen euch für Bewegungen hervorbringen würde und was die Liebe Christi in euch gegen uns hervorbringen würde«. – Bei einer Herausforderung an Kant und bei dem Scheine, sich mit seinen Freunden in die Gemeinsamkeit der Prüfung zu stellen, ist, wie angeführt, die Zuversicht der eigenen Vollendung in der Buße und Überlegenheit über die Freunde zu stark ausgesprochen, als daß diese darin nicht Hamanns »Stolz« vornehmlich hätten empfinden müssen. Bei jenen Voraussetzungen von seiner Seite, sieht man wohl, konnte es zu keinem Verständnisse kommen. Kant scheint, wie erwähnt, schon früher sich mit Hamann über diese Sache nicht weiter eingelassen zu haben; der letzte Brief Hamanns an Kant (S. 504) macht ihm den Vorwurf über sein Stillschweigen und versucht, ihn zu Erklärungen zu zwingen; auch fühlt Hamann ebenso, daß er vergebene Mühe aufwendet, den anderen Freunden, Lindner und Berens (S. 469: »Alle meine Sinnenkünste[7] sind umsonst« usf.), zu imponieren, und macht (S. 405) den Vorschlag, da der Briefwechsel zwischen ihnen immer mehr ausarten möchte, von der Materie abzubrechen und denselben eine Weile ruhen zu lassen. In der Tat ist die Erfahrung, welche Hamann hierbei gemacht hat, für ihn nicht verlorengegangen; wir sehen ihn von nun an gegen Lindner, mit dem der Briefwechsel nach

7 Hegel: »Sirenenkünste«

längerer Zeit wieder aufgenommen wurde, sowie auch gegen spätere Freunde in einem veränderten, verständigen Benehmen, das sich auf die Gleichheit des Rechts moralischer und religiöser Eigentümlichkeit gründet und die Freiheit der Freunde unbeeinträchtigt und unbedrängt läßt.
Allein dieser Verzicht, die Herzen seiner Freunde zu bearbeiten oder sie wenigstens zu Diskussionen über den Zustand ihrer Seelen zu drängen, ist mehr ein äußerlicher Schein und erstreckt sich nur auf das direkte Benehmen gegen sie. Sein Drang wirft sich jetzt, weil er es in der Korrespondenz aufgeben muß, sich als Meister und Prophet anerkannt zu sehen, in das andere Mittel, das Wort zu haben, – in das Mittel von Druckschriften. Wir sehen schon in den letzten Briefen an Lindner und vornehmlich an Kant die Keime und dann die nähere Ankündigung der *Sokratischen Denkwürdigkeiten*, des Anfangs seiner Autorschaft, wie Hamann selbst diese Schrift nennt. Er stellt den jungen Berens mit Kant gegen sich in das Verhältnis von Alkibiades zu Sokrates und bittet um die Erlaubnis, als der *Genius* zu reden. In dem ganz charakteristischen, höchst geistreichen Briefe an Kant geht er zu der Wendung über [S. 437], daß es ihm (Hamann) um die Wahrheit so wenig zu tun sei als Kants Freunden; »ich glaube wie Sokrates alles, was der andere glaubt, und gehe nur darauf aus, andere *in ihrem Glauben zu stören*«. Im anderen öfters angeführten Briefe an Kant (S. 506) wirft er diesem vor, es sei ihm nichts daran gelegen, ihn (Hamann) zu verstehen oder nicht zu verstehen; seine (Hamanns) Anerbietung sei gewesen, die Stelle des Kindes zu vertreten; Kant hätte ihn daher ausfragen sollen; dies Einlassen ist es, was er auf alle Weise hervorzurufen bestrebt ist, und zwar in dem Zwecke, die Freunde zur Selbsterkenntnis zu bringen. Die *Sokratischen Denkwürdigkeiten* sind die Ausführung und ausdrückliche Exposition der Stellung, die er sich nehmen will: als Sokrates sich zu verhalten, der unwissend gewesen und seine Unwissenheit ausgestellt habe,

um seine Mitbürger anzulocken und sie zur Selbsterkenntnis und einer Weisheit zu führen, die im Verborgenen liege. Man sieht im Verfolge, daß Hamann mit dem eigentümlichen Zwecke dieser Schrift nicht glücklicher gewesen als mit seinen Briefen[8]; auf Kant hat sie offenbar weiter keine Wirkung gemacht und ihn nicht zum Einlassen vermocht; von der anderen Seite her, wie es scheint, hat sie ihm Verachtung und selbst Hohn zugezogen. Aber sie drückt sowohl den allgemeinen Grundtrieb der sämtlichen Schriftstellerei Hamanns aus, als auch aus ihr die Sätze geschöpft worden sind, welche späterhin eine allgemeine Wirkung hervorgebracht haben. Wir verweilen daher bei ihr noch etwas, indem wir nur noch bemerken, daß Hamann zum Behuf dieser Schrift sich nicht einmal die Mühe gab, den Platon und Xenophon selbst nachzulesen, wie er irgendwo zugesteht.

In der Zueignung – sie ist gedoppelt: an *Niemand*, den Kundbaren (das Publikum), und an *Zween* – charakterisiert er diese, Berens und Kant (II. Bd., S. 7): »Der erste arbeitet am Stein der Weisen, wie ein Menschenfreund, der ihn für ein Mittel ansieht, den *Fleiß*, die *bürgerlichen Tugenden* und das *Wohl des gemeinen Wesens* zu fördern... Der andere möchte einen so *allgemeinen Weltweisen* und *guten Münzwardein* abgeben, als Newton war.« (Hamann =) Sokrates selbst sei der Reihe von Lehrmeistern und Lehrmeisterinnen, die man ihm gegeben, unerachtet *unwissend* geblieben; aber ›er übertraf die anderen an Weisheit, weil er in der Selbsterkenntnis weitergekommen war als sie, und *wußte*, daß er *nichts wußte*. Mit diesem seinem: *Nichts weiß ich*! wies er die gelehrten und neugierigen Athenienser ab und erleichterte seinen schönen Jünglingen die Verleugnung ihrer Eitelkeit und suchte ihr Vertrauen durch seine Gleichheit mit ihnen zu gewinnen. – Alle *Einfälle* des Sokrates, die *nichts als Auswürfe* und *Absonderungen seiner*

8 A: »Schriften«

Unwissenheit waren, schienen den Sophisten, den Gelehrten seiner Zeit, so fürchterlich als die Haare an dem Haupte Medusens, dem Nabel der Ägide.‹ Von dieser Unwissenheit geht er dazu über, daß unser *eigen Dasein* und die *Existenz aller Dinge* außer uns *geglaubt* und auf keine andere Weise ausgemacht werden müsse. »Der Glaube«, sagt er, »ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil *Glauben* sowenig durch Gründe geschieht als *Schmecken* und *Sehen.*« Für das Sokratische Zeugnis von seiner Unwissenheit gibt es kein ehrwürdigeres Siegel als 1. Kor. 7: »So jemand sich dünken läßt, er wisse etwas, der weiß noch nichts, wie er wissen soll. So aber jemand Gott liebt, der wird von ihm erkannt.« – Wie aus der Unwissenheit, »diesem Tode, aus diesem Nichts, das Leben und Wesen einer höheren Erkenntnis neu geschaffen hervorkeime, so weit reicht die Nase eines Sophisten nicht«.

»Aus dieser Sokratischen Unwissenheit fließen als leichte Folgen die Sonderbarkeiten seiner Lehr- und Denkart. Was ist natürlicher, als daß er sich genötigt sah, immer zu fragen, um klüger zu werden; daß er leichtgläubig tat, jede Meinung für wahr annahm und lieber die *Probe der Spötterei* und *guten Laune* als eine ernsthafte Untersuchung anstellte, ... *Einfälle* sagte, weil er *keine Dialektik* verstand; ... daß er, wie alle Idioten, oft so *zuversichtlich* und *entscheidend* sprach, als wenn er unter allen Nachteulen seines Vaterlandes die einzige wäre, welche der Minerva auf ihrem Helm säße.« Man sieht, wie auch nach der Seite des Stils Hamann den Sokrates und sich selbst zusammenmengt; die letzteren Züge dieser Zeichnung passen ganz auf ihn selbst und mehr als auf Sokrates; so auch Folgendes, worin schon oben Angeführtes nicht zu verkennen ist: »Sokrates antwortete auf die gegen ihn gemachte Anklage mit einem Ernst und Mut, mit einem Stolz und Kaltsinn, daß man ihn eher für einen Befehlshaber seiner Richter als für einen Beklagten hätte ansehen sollen.« »Platon macht die

freiwillige Armut des Sokrates zu einem Zeichen seiner göttlichen Sendung. Ein größeres ist seine Gemeinschaft an dem letzten Schicksale der *Propheten* und *Gerechten*« (Matth. 23, 29; s. oben: gelästert, verspottet zu werden).
So ganz persönlich, wie der Sinn, Inhalt und Zweck dieser Schrift ist, während ihr zugleich gegen das Publikum der Schein eines objektiven Inhalts gegeben wird, ist zwar der Sinn anderer Schriften nicht, aber in allen ist mehr oder weniger das Interesse und der Sinn der Persönlichkeit eingemischt. Auch die Sätze über den *Glauben* sind auf ähnliche Weise zunächst vom christlichen Glauben hergenommen, aber zu dem allgemeinen Sinn erweitert, daß die *sinnliche Gewißheit* von äußerlichen, zeitlichen Dingen – »von unserem eigenen Dasein und von der Existenz aller Dinge« – auch ein *Glaube* genannt wird. In dieser Erweiterung ist das Prinzip des Glaubens von *Jacobi* bekanntlich zu dem Prinzip einer Philosophie gemacht worden, und man erkennt in den Jacobischen Sätzen nahezu wörtlich die Hamannschen wieder. Der hohe Anspruch, den der religiöse Glaube, und zwar nur in Recht und Kraft seines absoluten Inhaltes hat, ist auf diese Weise auf das subjektive Glauben mit der Partikularität und Zufälligkeit seines relativen und endlichen Inhaltes ausgedehnt worden. Der Zusammenhang auch dieser Verkehrung mit Hamanns Charakter überhaupt wird sich weiterhin näher ergeben.

Zweiter Artikel[9]

Ehe wir die schriftstellerische Laufbahn *Hamanns* weiter verfolgen, ist in Kürze den weiteren Umständen seiner äußerlichen Lebensgeschichte nachzugehen. Die reiche Sammlung von hier dem Publikum mitgeteilten Briefen, insbesondere an J. G. *Lindner* und, wo diese abbrechen, an *Herder* sowie an einige andere Männer, mit denen Hamann in Ver-

9 Die folgenden vier Absätze (bis S. 309, Zeile 10 v. u.) fehlen in W.

hältnis kam, zeichnen manche Seiten dieses im ganzen sehr einfachen Lebens in der ganzen Eigentümlichkeit, mit der sich Hamann darin befindet; doch müssen wir uns mehr auf die trockene Reihe der Fakten beschränken. – Hamann lebte, wie schon gesagt, seit er im Januar 1759 das Berenssche Haus in Riga verlassen, ohne Berufsgeschäft oder Bestimmung in dem Hause und auf Kosten seines Vaters. Auch der einzige Bruder Hamanns, der in Riga als Gymnasiallehrer angestellt war, mußte in das väterliche Haus zurückgebracht werden, weil er in einen Trübsinn verfallen war, der ihn für sein Amt unfähig machte und der zuletzt in völligen Blödsinn überging; Hamann hatte sich noch bei achtzehn Jahren mit dessen Pflege und Vormundschaft zu schleppen. Unter den Vorfallenheiten aus dieser Zeit ist durch Hamann und seine Individualität eine Verbindung, in die er trat, denkwürdig gemacht worden, welche sonst für sich eben kein besonderes Interesse hätte. Er ging im Jahre 1763 mit einem, wie es scheint, sich durch nichts auszeichnenden Bauernmädchen eine zuweilen von ihm so genannte Gewissensehe ein, die fruchtbar an Kindern war und in der er sein ganzes Leben blieb. Der Herr Herausgeber sagt (Vorr. zu Bd. III), daß Rücksichten ihm untersagt haben, Hamanns denkwürdige Mitteilungen über das Entstehen dieser Verbindung in die gegenwärtige Sammlung aufzunehmen; es werde aber dafür gesorgt werden, daß sie nicht untergehen. Doch findet sich schon in der gegenwärtigen Sammlung genug, um etwa wohl die Neugierde darüber zu befriedigen. Ganz nach der Analogie dessen, was in Hamanns Gemüt bei dem früher erzählten Entschlusse, sich um die Hand einer Schwester der Herren Berens zu bewerben, vorging, läßt sich nicht auf die Empfindungen schließen, die ihn zu diesem zweiten Entschlusse brachten. Wo er in seinem Tagebuche (Bd. I, S. 237) von den Bewegungen, die in ihm bei jener früheren Absicht vorgingen, spricht, dankt er Gott, »Anfechtungen des Fleisches überhoben zu sein«, und bittet ihn auch darum aufs Künftige. Soviel, sagt er in einer Diktion, die

dem Inkohärenten dieses halbträumenden Zustandes entspricht, ist er sich bewußt, daß er nicht schlafen konnte; er hörte eine Stimme in sich, die ihn über den Entschluß, ein Weib zu nehmen, frug, »aus Gehorsam gegen ihn, – ich redete nicht ein Wort; es kam mir aber vor, als wenn ich mit meinem Geschrei aufspränge und schrie: ›*Wenn ich soll,* so gib mir keine andere.‹« – Er fügt hinzu: »Ja, weil Gott mit einer besonderen Vorsicht ... über mich gewacht, daß ich zu keiner fleischlichen Vermischung habe sündigen können; gesetzt auch, mein Leib sollte erstorben sein, – Abraham glaubte und wankte nicht; gibt er nicht Einsamen Kinder und kann aus Steinen welche erwecken?« Über Modifikationen seiner Empfindung bei der zweiten Verbindung, die, wie gesagt, mit einem reichen Kindersegen begleitet war, und über die Veranlassung derselben macht er an Herder und nachher an Franz von Buchholz, dessen noch weiter erwähnt werden wird, ganz offene Äußerungen. In einem Briefe an den letzteren (vom 7. Sept. 1784, Bd. VII, S. 162) erzählt er ganz einfach die entstandene Zuneigung zu diesem Landmädchen, die in seines Vaters Haus als Dienstmädchen kam. »Ihre blühende Jugend, eichenstarke Gesundheit, mannfeste Unschuld, Einfalt und Treue brachte in mir eine solche hypochondrische Wut hervor, welche weder Religion, Vernunft, Wohlstand noch Arznei, Fasten, neue Reisen und Zerstreuungen überwältigen konnten.« – In Ansehung des Ungewöhnlichen, in dem außerehelichen Verhältnisse mit ihr für immer zu bleiben, erklärt er sich über diesen damals ins siebzehnte Jahr laufenden Roman seines Lebens an Herder im Folgenden (V, S. 193): »Ungeachtet meiner großen Zufriedenheit, in der ich lebe und die mein ganzes Glück ausmacht, fühle ich die Seite des bürgerlichen Übelstandes« (seiner Gewissensehe, oder wie man *seinen Fuß zu leben* nennen wolle) »lebhaft ... Eben däs Bauernmädchen, dessen vollblütige, blühende Gesundheit und ebenso vierschrötige, eigensinnige, dumme Ehrlichkeit und Standhaftigkeit soviel Eindruck auf mich gemacht, daß Abwesenheit und die Ver-

suche der höchsten Verzweiflung und kältesten Überlegung ihn nicht haben auslöschen können, – diese Magd, die Kindesstelle an meinem armen, unvermögenden, gelähmten Vater vertreten und die er als eine leibliche Tochter geliebt . . ., würde vielleicht als meine Ehefrau ich weiß nicht was sein. – Nicht aus Stolz, dazu bin ich zu dankbar, sondern weil ich die innere Überzeugung habe, daß diese Lage ihre eigene Glückseligkeit mindern und vielleicht dem Glücke ihrer eigenen Kinder nachteilig werden könnte.«

Vielleicht trug auch dies Verhältnis Hamanns im Hause seines Vaters dazu bei, daß dieser zu Anfang des Jahres 1763 sich entschloß, die Abteilung des mütterlichen Vermögens mit seinen beiden Söhnen vorzunehmen (Bd. III, S. 183). Hamann hatte sich in dieser Zeit mit Abfassung mehrerer kleiner Aufsätze – im Verfolg der *Sokratischen Denkwürdigkeiten* – und mit Kritiken für die *Königsberger Zeitung* (welche der Herr Herausgeber sorgfältig aufgesucht und der Sammlung beigefügt hat; sie sind eben nichts Bedeutendes) und mit der buntesten Lektüre beschäftigt. Hamann ist nun veranlaßt, selbst für sich zu sorgen und sich nach weiterer Arbeit umzusehen als Beten und Bibellesen, was er früher als die Arbeit eines Christen angegeben hatte; Gott gab ihm, wie er sich ausdrückt (S. 184), Anlaß, an seine eigene Hütte zu denken; »der auch da war, da ich mich in der Hölle bettete, und mir die *Schande der Muße* überwinden half, wird mir jetzt in der Gefahr der Geschäfte ebenso gegenwärtig sein«. In Bd. III, S. 207, ist seine Supplik an die Königlich Preußische Kriegs- und Domänenkammer zu Königsberg abgedruckt, vom 29. Juli 1763, worin er angibt, daß eine schwere Zunge und Unvermögenheit der Aussprache nebst einer ebenso empfindlichen Gemütsart als Leibesbeschaffenheit ihn zu den meisten öffentlichen Bedienungen untüchtig machen und er sich weder auf irgendeinige Verdienste berufen noch auf andere Bedingungen einlassen könne, als daß er *zur Not leserlich schreiben und ein wenig rechnen könne*; er bittet, ihn eine Probe seiner freiwilligen

Dienste machen zu lassen, daß es ihm durch diesen Weg gelingen möchte, als ein *Invalide des Apollo* mit einer Zöllnerstelle zu seiner Zeit begnadigt zu werden. Doch nach einem halben Jahre bittet er wieder in der »gänzlichen Verzweiflung an der Möglichkeit, einer Kopistenhand und des dazu nötigen Augenmaßes jemals mächtig zu werden«, wieder um seine Entlassung (Bd. III, S. 210) und übernimmt die Herausgabe einer gelehrten Zeitung. Hamann war durch eine Äußerung, die er (in den *Kreuzzügen des Philologen,* Bd. II, S. 149) über Herrn *von Mosers* damals Aufsehen erregende Broschüre »Der Herr und der Diener« gemacht hatte, mit diesem in Beziehung gekommen. Hamann hoffte nun durch dessen Verwendung eine Anstellung (Bd. III, S. 205 »mit einem recht ansehnlichen Gehalt als Lehrer der langen Weile«) zu erhalten, reiste deshalb im Juni, wie es scheint, ohne bei Herrn von Moser vorher darüber anzufragen oder ihn von seiner Absicht in Kenntnis zu setzen, nach Frankfurt a. M., von wo dieser jedoch vier Tage vor Hamanns Ankunft auf weite Reise abgegangen war. Hamann, der dessen Rückkunft nicht abwarten konnte, kam ungeschickter und unverrichteter Dinge Ende September nach Königsberg zurück. Im Juni 1767 wurde er als Secrétaire-Interprète bei der Königsberger Provinzial-Akzise- und Zolldirektion zuerst mit 16 Talern monatlichen Gehalts angestellt, der später bis auf 30 Taler stieg, aber dann wieder auf 25 Taler herabfiel. Er setzte in diesem Amte, vornehmlich auch durch den Ankauf vieler Bücher, den größten Teil des durch seines Vaters Tod ihm zugefallenen Vermögens zu; seinen ökonomischen Zustand (von einem Minus von 600 fl.) legt er dem Herrn von Moser (Bd. V, S. 57 f.), wahrscheinlich von ihm aufgefordert, vor; nach ebenda S. 166 f. ist zu schließen, daß Hamann Hilfe bei ihm gefunden hat. Später hilft ihm Herder großmütig aus einer Geldverlegenheit, die ihn sonst genötigt haben würde, seine Bibliothek zu verkaufen. Am Ende des Jahres 1774 muß er wieder als »expedierender Kopist« arbeiten (Bd. V, S. 95, vgl. Bd. IV,

S. 242), wo er in einer *Schrift an das Publikum* auch des Umstandes erwähnt, seinen Monatsgehalt von 750 Düttchen in Scheidemünze ausgezahlt zu erhalten, die von der Post nicht angenommen werde; das Briefporto machte ihm bedeutende Auslagen. Anfang des Jahres 1777 wurde er endlich zum Packhofverwalter ernannt (Bd. V, S. 216 f.); sein Gehalt war derselbe, 300 Rtlr., aber überdem hatte er freie Wohnung und Garten und einen Anteil an den sogenannten Foigeldern, der über 100 Rtlr. betrug, womit er nun »zufrieden und glücklich« zu sein gedachte, »wenn der Neid des Satans nicht die köstliche Salbe der Zufriedenheit verderbet«; die weitläufigen Verdrießlichkeiten über den Garten sind in den Briefen an seinen Freund, den Kapellmeister Reichardt in Berlin, zu lesen, dessen Verwendung er in seinen Amtsverhältnissen, aber freilich fruchtlos, in Anspruch nahm. Auch hatte er den Kummer, jenen Zuschuß aus den Foigeldern zu verlieren, so daß er, nachdem seine Lage zwar durch den Tod seines unglücklichen Bruders, der am Ende des Jahres 1778 endlich erfolgte, und das ihm dadurch zufallende Vermögen desselben etwas erleichtert wurde, sich bei einer zahlreichen Familie, seinem Hang zum Bücherkaufen und beträchtlichen Verlusten beim Verkauf von Häusern, in die er sein Vermögen gesteckt hatte, immer in bedrängten Umständen befand (Bd. V, S. 287: »Das Gemüt voller niedriger, kriechender, irdischer Nahrungssorgen«), die er jedoch durch die Wirtschaftlichkeit, seinen christlichen Mut und eigentümlichen Humor mit der Ruhe und Heiterkeit seiner Art standhaft trug, wobei ihm auch von Freunden manche Unterstützung zuteil wurde. Er bezeugt übrigens öfters, daß die Packhofverwalterstelle der einzige Dienst im Lande gewesen, den er sich gewünscht; nach eines ehemaligen Königlich Preußischen Lizenz-Packhofmeisters Bonmot hätten alle anderen Beamten Eselsarbeit und Zeisigfutter; bei ihm aber sei die einzige Ausnahme, Eselsfutter und Zeisigarbeit zu haben (Bd. V, S. 210). Er hatte wenig oder, nach seinen Ausdrücken, gar nichts zu arbeiten, »im Grunde weder Ge-

schäfte noch ›Verantwortung‹ (Bd. VI, S. 193); »mich verderbt eher zuviel Bequemlichkeit, zuviel Ruhe und Muße«. Die Zeit, die er (Bd. VI, S. 218) von 7 Uhr morgens bis 12 Uhr und von 2 bis 6 Uhr abends auf seiner Station zuzubringen hatte, verbrachte er vornehmlich mit Lesen. Diese Lektüre ist durchaus bunt; ohne die Richtung auf einen Zweck, alles nach Zufall durcheinander, daher sie mehr eine üble Wirkung als einen bildenden Einfluß auf seine Schriftstellerei hatte. Eine ungefähre Liste der Bücher, die er vom Sommer 1781 in seinen Briefen als seine Lektüre anführt, mag als Beispiel dienen: Am 8. April die 54 Bände des Voltaire zu Ende gebracht; nun die 30 ersten Bogen von Kants *Kritik der reinen Vernunft*; *Le procès des trois Rois*, Londres 1780; wieder 18 Bogen von Kant; *Des Erreurs et de la Vérité*; Locke, *Über den menschlichen Verstand; Histoire privée de Louis XV; Herders Theologische Briefe* usf.; darauf Buffons *Histoire des Oiseaux*; die *Bibliotheca Fratrum Polonorum;* Zeltners *Historia arcani Cryptosocinianismi Altdorfini* usf. Diese Lesesucht konnte um so weniger fruchtbar sein nach dem, was er an Lavater schreibt (im Jahr 1778, Bd. V, S. 280): »Seit langer Zeit genieße ich einen Schriftsteller bloß, solange ich das Buch in der Hand habe. Sobald ich es zumache, fließt alles in meiner Seele zusammen, als wenn mein Gedächtnis Löschpapier wäre.«
Unterricht im Griechischen, auch Englischen, Italienischen usf., den er seinen Kindern und zum Teil anderen Bekannten erteilte, Umgang mit Freunden in Königsberg, dem dahin versetzten J. G. Lindner, Hippel, Kant, mit welchen beiden er auf einem bald mehr oder weniger entfernten und, obzwar nicht vertraulichen (die Autorschaft der *Lebensläufe* [*nach aufsteigender Linie*] hatte Hippel Hamann nicht nur nicht anvertraut, sondern abgeleugnet), doch auf gutem Fuße stand, und mit einigen anderen, Kreuzfeld, Kraus usf., dann der Briefwechsel mit auswärtigen Freunden und zuletzt Schriftstellerei und sonstiges im Leben Gewöhnliches machten seine übrigen Beschäftigungen aus.

Die früher ausführlich erzählte Erfahrung hatte ihn endlich davon abgebracht, sich zum Straf- und Bußprediger seiner Freunde aufzuwerfen, und ihn gelehrt, sich auch mit solchen zu vertragen, welchen sein Inneres fremd bleiben mußte; wie die Not ihn dahin gebracht hatte, sich mit einer Stelle und Arbeit zu vertragen, welche gegen seinen Geist und seine Kenntnis ganz und gar heterogen, aber vielleicht eben dadurch angemessener war als jenes Verhältnis, in welchem er bei seinen Freunden in Riga hätte verbleiben können, indem ein ganz äußerliches und stumpfes Geschäft die Hartnäckigkeit seines abstrakten Charakters unangefochten ließ, wohingegen ein Verhältnis von sinnigerer Arbeit und konkreterer Stellung mit Menschen ihm zugemutet hätte, seine Isolierung zu verlassen und sich in verständigere Gemeinsamkeit zu setzen. Wir sehen ihn nun sowohl mit alten Jugendfreunden als mit solchen, welche ihm seine Schriften erwarben, in einem gemütlichen und ruhigen Verhältnis bei der größten Verschiedenheit seiner und ihrer Eigentümlichkeiten; er ist fähig, auch solche wie z. B. *Kraus* und vollends den Kriegsrat *Scheffner*, der seine weitgegangene Flachheit in seiner hinterlassenen Biographie noch nach seinem Tode dem Publikum hat wollen vorlegen lassen, im Umgange mit ihm gewähren zu lassen. Es ist dieselbe Erscheinung wie die vorhin bemerkte, daß ihm die fremdartigste Lektüre, deren Inhalt kein Interesse für ihn haben konnte, gegen die Untätigkeit und Langeweile seines amtlichen Vegetierens beschäftigte und unterhielt.

Die Freundschaft war im Verhältnis der Gelehrten und Literatoren der damaligen Zeit eine wichtige Angelegenheit, wie wir aus den vielen Briefwechseln, die seitdem in Druck gekommen sind, ersehen. Die Vergleichung der verschiedenen Arten und Schicksale dieser Freundschaften würde wohl eine interessante Reihe von Charakteristiken liefern können, besonders wenn man diese Briefwechsel mit den gleichfalls zahlreichen Bänden von gedruckten Briefen der französischen Literatoren der damaligen Zeit parallelisieren wollte.

Hamanns religiöse Wendung hatte die Gestalt einer abstrakten Innerlichkeit genommen, deren hartnäckige Einfachheit objektive Bestimmungen, Pflichten, theoretische wie praktische Grundsätze nicht als schlechthin wesentlich anerkennt, noch ein letztes Interesse für dieselben hat. Eine Verschiedenheit hierüber, die hiermit allerdings sehr weit gehen kann, kann deswegen die Freundschaft nicht stören, welche aus demselben Grunde meist durch Zufall und subjektive Neigung entstanden ist; ein Hauptzug Hamanns ist daher auch seine Beständigkeit in derselben. Es ist interessant, ihn über seine Vorstellung von der Freundschaft sich erklären zu hören, was er besonders bei dem geschilderten früheren Hauptzwist mit seinen damaligen Freunden vielfach tut. Nach seinem Sinne gelten die heftigsten Vorwürfe, die leidenschaftlichsten Äußerungen bloß als Prüfungen (Bd. I, S. 391); die Freundschaft ist ihm ein göttliches Geschenk, insofern alles dasjenige, was auf ihre Vernichtung zu zielen scheint, nichts als ihre Läuterung und Bewährung hervorbringt. Sie hat ihm (Bd. I, S. 474) mit Lehren, Unterrichten, Umkehren und Bekehren nichts zu schaffen. Was ist denn das Augenmerk der Freundschaft? fragt er. »Lieben, Empfinden, Leiden. Was wird Liebe, Empfindung, Leidenschaft aber eingeben und einen Freund lehren? Gesichter, Mienen, Verzückungen, Figuren, redende Handlungen, Strategeme, Schwärmerei, Eifersucht, Wut.« – Ferner: »Ich würde der niederträchtigste und undankbarste Mensch sein, wenn ich mich durch seine Kaltsinnigkeit (des Freundes), durch sein Mißverständnis, ja selbst durch *seine offenbare Feindschaft* so bald sollte abschrecken lassen, sein Freund zu bleiben. Unter allen diesen Umständen ist es desto mehr meine Pflicht, standzuhalten und darauf zu warten, bis es ihm gefallen wird, mir sein voriges Vertrauen wieder zu schenken.« So behält Hamann dieselben warmen Gesinnungen gegen die Brüder Berens, mit denen er so hart zusammengekommen, sein ganzes Leben bei. So wachen auch in ihm nach *Mendelssohns* Tod frühere Empfindungen gegen denselben auf, dem

der Antritt von seiner (Hamanns) literarischen Laufbahn nicht verächtlich geschienen habe; er überredet sich nach allen Heftigkeiten, in die er gegen denselben explodiert war, dessen Freund geblieben zu sein, und daß er ihn hiervon noch hätte überzeugen können. – Mit *Herder* steht er fortdauernd wenigstens in dem (oft sehr geschraubt oder auch persiflierend werdenden) Tone vertraulicher Freundschaft. Bei aller dieser Freundschaft erklärt Hamann einmal Herder (Bd. V, S. 61), was sonst offen genug daliegt, daß beider Gesichtspunkt und Horizont zu entfernt und verschieden sei, um sich über gewisse Dinge vergleichen zu können; er »*verdammt*« eine der Preisschriften Herders (ebenda S. 77), die diesem sonst viel Ruhm erworben hatte; ja, von dessen Schrift über die Apokalypse schreibt ihm Hamann (Bd. VI, S. 103) vom 29. Okt. 1779, daß dies Buch das erste sei, welches er (Hamann) aus der Fülle des Herzens und Mundes lieben und loben könne; was um so weniger ist, ein je geringeres Verhältnis jene Schrift überhaupt zur Fülle des Herzens und Geistes hat. Es ist ein allgemeiner, aber eben kein Zug des Wohlwollens, daß Hamann gerade durch die Schriften seiner besten Freunde so aufgeregt wird, daß er in Aufsätzen über sie herfällt, die, zum Drucke bestimmt, nach seiner sonstigen Weise mit leidenschaftlicher Heftigkeit und Mutwillen angefüllt, selbst nicht ohne ein Ingrediens sind, das als bitterer Hohn empfunden werden und kränkend sein kann. Über Herders Preisschrift vom Ursprung der Sprachen hatte Hamann eine kurze Anzeige in der *Königsberger Zeitung* gemacht, welche sich nicht nur versteckterweise gegen deren Hauptgedanken erklärt; aber er verfaßte auch einen sehr heftigen Aufsatz unter dem Titel *Philologische Einfälle und Zweifel* usf. (Bd. IV, S. 37 ff.), worin er seine Zweifel in nichts weniger als dahin ausdrückt, ob es dem Verfasser je ein Ernst gewesen, sein Thema zu beweisen oder auch nur *zu berühren*; die Merkmale zu diesem Zweifel fänden sich darin, daß der ganze Beweis (von dem menschlichen Ursprung der Sprache) aus einem runden Zirkel,

ewigen Kreisel und *weder verstecktem noch feinem Unsinn* zusammengesetzt [sei], auf verborgenen Kräften willkürlicher Namen und gesellschafftlicher Losungswörter oder Lieblingsideen beruhe usf. Diesen Aufsatz enthielt sich Hamann jedoch, drucken zu lassen, nachdem Herder, der davon gehört, ihm den Wunsch, denselben nicht vor das Publikum zu bringen, geäußert hatte. Ebenso ließ er eine für die *Königsberger Zeitung* verfertigte Rezension über Kants *Kritik der reinen Vernunft* und den Aufsatz »Metakritik«, auf den wir späterhin zurückkommen werden, wenigstens ungedruckt. Daß Jacobis Schriften in betreff seiner Dissidien mit Mendelssohn, die *Briefe über Spinoza* usf., auf die sich Jacobi sehr viel zugute tat, vor Hamann keine Gnade fanden, wird noch späterhin berührt werden.

An diese besondere Art von Freundschaft schließt sich das Eigentümliche seiner Frömmigkeit an, – der Grundzug in seiner Schriftstellerei wie in seinem Leben überhaupt, welcher nun näher anzugeben ist. Wir sahen ihn früher in dem religiösen Gefühle seines äußeren und inneren Elends, aber auch bald daraus zur Freudigkeit eines versöhnten Herzens übergegangen, so daß die Qual und Unseligkeit eines Gemüts, das die Entzweiung in die religiösen Forderungen und in das denselben widersprechende Bewußtsein der Sündhaftigkeit perennierend in sich trägt, überwunden war. Aber in dem, was über jene Periode aus seiner Lebensbeschreibung ausgehoben worden ist, und in dem Aufsatze selbst in der breitesten Fülle liegt jene frömmelnde Sprache und der widrige Ton schon ganz fertig vor, welcher noch mehr die Sprache der Heuchelei als der Frömmigkeit zu sein pflegte. Daß er der ersteren verfallen sei, dafür vermehrt sich der Anschein, wenn Hamann, nachdem er sich innerlich von seinen Sünden absolviert hat, nun gegen seine Freunde auf die Anerkenntnis, der größte Sünder zu sein, nicht nur pocht, sondern auch über seine hungernde, bestimmungs- und arbeitsscheue Lebensart ihnen mit dem Pantheismus der unechten Religiosität, daß alles Gottes Wille sei, entgegnet.

»Der Christ«, schreibt er an seine Freunde, »tut alles in Gott: essen und trinken, aus einer Stadt in die andere reisen, sich darin ein Jahr aufhalten und handeln und wandeln oder darin stillsitzen und harren« (geht auf seinen Aufenthalt in England), »sind alles *göttliche* Geschäfte.« Es würde ihm nicht gefehlt haben, einen vergnüglichen Kreis von neuen Freunden aufzufinden, mit denen er sich gemeinsam in dem Dunste selbstgefälliger Sündhaftigkeit hätte laben und preisen können. *Goethe* in seinem *Leben* erzählt, wie zu jener Zeit »die Stillen im Lande« zu Frankfurt dem Hamann ihre Aufmerksamkeit zuwendeten und mit ihm sich in Verhältnis setzten; wie diese frommen Menschen sich Hamann nach ihrer Weise fromm gedacht und ihn als »den Magus ans Norden« mit Ehrfurcht behandelten, aber bald Ärgernis schon an seinen *Wolken* und noch mehr an dem Titelblatt zu den *Kreuzzügen eines Philologen* nahmen, auf welchem das Ziegenprofil eines gehörnten Pan und dann noch ein weiterer satirischer Holzschnitt (die auch in dieser Ausgabe Bd. II, S. 103 u. 134 zu finden sind), ein großer Hahn, Takt gebend jungen Hühnchen, die mit Noten in den Krallen vor ihm standen, sich höchst lächerlich zeigte, worauf sie ihm ihr Mißbehagen zu erkennen gaben, er aber sich von ihnen zurückzog. Hamann würde wohl in seiner Gegend gleichfalls dergleichen neue Freunde haben finden können, und wenn etwa das Naturell seines Bruders, der in Blödsinn endete, eine weitere Wahrscheinlichkeit, daß er die Richtung der Heuchelei verfolgen würde, an die Hand gäbe, so bewahrte ihn hiervor die in seinem Gemüte noch starke und frische Wurzel der Freundschaft, die geniale Lebendigkeit seines Geistes und das edlere Naturell. Jene Wurzel der Freundschaft erlaubte ihm nicht, in ihm selbst unredlich gegen sich und gegen sie zu werden und das Prinzip weltlicher Rechtlichkeit zu verschmähen. Es hatte eines streng positiven Elements, eines harten Keils bedurft, der durch sein Herz getrieben werden mußte, um dessen Hartnäckigkeit zu überwinden; aber es wurde damit nicht getötet, sondern vielmehr

dessen energische Lebendigkeit ganz in die Frömmigkeit aufgenommen. Hamann hat darüber ein bestimmtes Bewußtsein, so daß er auch Gott dafür dankt (Bd. I, S. 373), daß er »wunderbarlich gemacht« ist.

In dem oft angeführten Kampfe mit seinen Freunden spricht er vielfach diese Verknüpfung seiner Frömmigkeit und seiner eigentümlichen Lebendigkeit aus; so sagt er (Bd. I, S. 393): ›Wie Paulus an die Korinther in einem so harten und seltsamen Tone geschrieben‹ (was er mit seinem eigenen Benehmen in Parallele setzt), ›was für ein *Gemisch von Leidenschaften* habe dieses sowohl in dem Gemüte Pauli als der Korinther zuwege gebracht? Verantwortung, Zorn, Furcht, Verlangen, Eifer, Rache. – Wenn der natürliche Mensch fünf Sinne habe, so sei der Christ ein Instrument von zehn Saiten und *ohne Leidenschaften* einem klingenden Erz ähnlicher als einem neuen Menschen.‹ Diese Frömmigkeit, die so das weltliche Element einer eminenten Genialität zugleich in sich trägt, unterschied sich wesentlich ebensosehr von den Arten einer borrlierten pietistischen, süßlichen oder fanatischen Frömmigkeit als auch von der ruhigeren, unbefangeneren Frömmigkeit eines rechtschaffenen Christen und gestattete ferner auch anderen, die nicht zu den »Stillen im Lande« gehörten, mit ihm in Gemeinsamkeit und Anerkennung zu sein.

Der Herr Herausgeber gibt (Vorr. zu Bd. III, S. VI ff.) die in bezug auf Hamann interessante Notiz von einer Schrift, die der vieljährige Freund desselben, G. J. Lindner, noch im Jahre 1817 herausgegeben, worin dieser eine Schilderung von Hamann macht und in Beziehung auf seine Religiosität sagt, daß seine bewundernswürdigen, nicht bloß Eigenheiten, sondern talentvollen Geisteskräfte die Ursache gewesen, daß derselbe in seiner moralischen und religiösen Denkart *schwärmte*; er war, ist hinzugefügt, »*der strenge Verteidiger der krassesten Orthodoxie*«. Mit diesem Namen wurde damals dasjenige bezeichnet, was in der protestantischen Kirche die wesentliche Lehre des Christentums war. Der

Name der Orthodoxie ist nachher zugleich mit dem Namen der Heterodoxie, welcher letztere den Meinungen der Aufklärung gegeben worden war, verschwunden, seitdem diese Meinungen beinahe aufgehört haben, etwas Abweichendes zu sein, und eher fast die allgemeine Lehre nicht nur der sogenannten rationalistischen, sondern meist selbst der sogenannten exegetischen und namentlich der Gefühlstheologie geworden sind. Hamann war in der für sein Gemüt erlangten Versöhnung sich des *objektiven* Zusammenhangs dieser Versöhnung wohl bewußt, welcher Zusammenhang die christliche Lehre von der *Dreieinigkeit Gottes* ist. Mit Hamanns wie mit dem lutherischen und christlichen Glauben überhaupt kontrastiert es auf das Stärkste, wenn heutigentages Theologen vom Fache noch der christlichen Versöhnungslehre zugetan sein wollen und zugleich leugnen, daß die Lehre von der Dreieinigkeit die Grundlage derselben sei; ohne diese objektive Grundlage kann die Versöhnungslehre nur einen subjektiven Sinn haben. Bei Hamann steht sie fest; in einem Briefe an *Herder* (Bd. V, S. 242) sagt er: ›Ohne das sogenannte Geheimnis der hl. Dreieinigkeit scheint mir gar kein Unterricht des Christentums möglich zu sein; Anfang und Ende fällt weg.‹ Er sagt in diesem Zusammenhange von einer Schrift, mit der er damals umging, daß das, was man für die *pudenda* der Religion hält (eben das von anderen krasse Orthodoxie Genannte), und dann der Aberglaube, selbige zu *beschneiden,* und die Raserei, sie gar *auszuschneiden,* der Inhalt dieses Embryos sein werde. Mit der Orthodoxie aber pflegt die fernere Vorstellung verbunden zu sein, daß sie ein Glaube sei, den der Mensch nur als eine tote, dem Geiste oder Herzen äußerliche Formel in sich trage. Hiervon war niemand entfernter als Hamann, so daß sein Glaube vielmehr den Kontrast in sich hatte, bis zur ganz konzentrierten, formlos werdenden Lebendigkeit fortzugehen. Am nachdrücklichsten ist es in dem ausgedrückt, was *Jacobi* (*Auserlesener Briefwechsel,* II. Bd., 1827, S. 142) von Hamann in einem »Briefe an F. L. Graf von Stolberg« angibt;

Hamann sagte mir einmal ins Ohr: »Alles Hangen an Worten und buchstäblichen Lehren der Religion wäre *Lama-Dienst.*« Ins Ohr pflegte sonst Hamann bei seiner Parrhesie eben nicht zu sprechen; allenthalben beweist die geistige Weise seiner Frömmigkeit jene Freiheit von dem Tode der Formeln. Unter vielem anderen mag folgende direktere Stelle aus einem Briefe Hamanns an *Lavater* vom Jahre 1778 (Bd. V, S. 276) ausgehoben werden; im Gegensatze gegen Lavaters *innere Unruhe, Unsicherheit, Durst* und *äußere Geschäftigkeit,* dessen Anstöße in derselben und Plage damit, wie mit seinem Innern selbst, faßt Hamann das Gebot seiner eigenen christlichen Gesinnung so zusammen: »Iß dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut, denn dein Werk gefällt Gott. Brauche des Lebens mit deinem Weibe, das du lieb hast, solange du das eitle Leben hast, das dir Gott unter der Sonne gegeben hat... Ihre (Lavaters) *Zweifelwelten*[10] sind ebenso vergängliche Phänomene wie unser System von Himmel und Erde, alle leidigen Kopier- und Rechnungsmaschinen mit eingeschlossen.« Er fügt hinzu: »Ihnen von Grund meiner Seele zu sagen, ist mein ganzes Christentum ein Geschmack an *Zeichen* und an den Elementen des Wassers, des Brotes, des Weins. Hier ist Fülle von Hunger und Durst, – eine Fülle, die nicht bloß, wie das *Gesetz,* einen Schatten der zukünftigen Güter hat, sondern αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, insofern selbige durch einen Spiegel im Rätsel dargestellt, *gegenwärtig* und *anschaulich* gemacht werden können; das τέλειον liegt jenseits.« Was Hamann seinen Geschmack an Zeichen nennt, ist, daß ihm alles *gegenständlich* Vorhandene seiner eigenen inneren und äußeren Zustände wie der Geschichte und der Lehrsätze nur gilt, insofern es vom Geiste gefaßt, zu Geistigem geschaffen wird, so daß dieser göttliche Sinn weder nur Gedanke noch Gebilde einer schwärmenden Phantasie, sondern allein das Wahre ist, das

10 Hegel: »Zweifelknoten«

so gegenwärtige Wirklichkeit hat. Es hängt damit zusammen, was der Herr Herausgeber am angeführten Orte noch aus der angeführten Schrift J. G. *Lindners* aushebt; dieser erzählt dort auch, daß er einst über Hamanns Auslegungen ganz gleichgültiger Stellen der Bibel gegen denselben geäußert habe, daß er (Lindner) mit Hamanns originellem Talente, seinem Proteuswitze, Erde in Gold und Strohhütten in Feenpaläste verwandeln könnte; so wollte er aus dem Schmutze Crébillonscher Romane usf. alles das sublimieren, was Hamann aus jeder Zeile der Bücher der Chroniken, Ruth, Esther usf. glossiere und interpretiere; Hamann habe erwidert: *Darauf sind wir angewiesen.* – Indem Hamanns Glaube eine positive Grundlage zur Voraussetzung behielt, so war dieselbe für ihn zwar ein Festes, aber ein Göttliches, weder ein äußerlich vorhandenes Ding (die Hostie der Katholiken), noch eine als buchstäbliches Wort behaltene Lehrformel (wie bei dem Wortglauben der Orthodoxie vorkommt), noch gar ein äußerlich Historisches der Erinnerung; sondern das Positive ist ihm nur Anfang und für die Gestaltung, für Ausdruck und Verbildlichung wesentlich zur belebenden Verwendung. Hamann weiß, daß dies belebende Prinzip wesentlich eigener individueller Geist ist und daß die Aufklärerei, welche sich mit der Autorität des Buchstabens, welchen sie nur *erkläre*, zu brüsten nicht entblödete, ein falsches Spiel spielte, indem der *Sinn*, den die Exegese gibt, zugleich verstandener, subjektiver Sinn ist, – welches Subjektive im Sinne aber damals die Verstandesabstraktionen der Wolffischen Schule, welche Vernunft genannt wurden, wie nachher anderer Schulen waren.

So ist Hamanns Christentum eine Energie lebendiger individueller Gegenwart; in der Bestimmtheit des positiven Elements bleibt er der freiste, unabhängigste Geist, daher für das am entferntesten und heterogensten Scheinende wenigstens formell offen, wie oben die Beispiele seiner Lektüre gezeigt haben. So erzählt Jacobi in dem angeführten Briefe an Graf Stolberg auch, daß Hamann gesagt: »Wer den So-

krates unter den Propheten nicht leiden kann, den muß man fragen, *wer der Propheten Vater sei* und ob sich unser Gott nicht einen *Gott der Heiden* genannt habe.« – Er wird von *Bahrdts* ausführlichem Lehrgebäude der Religion[11] wenigstens für ein paar Tage aufs höchste begeistert, sosehr er ihn als einen »Irrlehrer« kennt, weil »der Mann mit Licht und Leben von der Liebe redet«. Hamanns eigene geistige Tiefe hält sich dabei in vollkommen konzentrierter Intensität und gelangt zu keiner Art von Expansion, es sei der Phantasie oder des Gedankens; Gedanke oder schöne Phantasie, welche einen wahrhaften Gehalt bearbeitet und ihm Entfaltung gibt, erteilt demselben eine Gemeinsamkeit und benimmt der Darstellungsweise den Schein derjenigen Absonderlichkeit, welche man sehr häufig allein für Originalität zu nehmen pflegt. Weder Kunstwerke oder etwas der Art noch wissenschaftliche Werke kann die Singularität hervorbringen.

Der schriftstellerische Charakter Hamanns, zu dem wir nun übergehen, bedarf keiner besonderen Darstellung und Beurteilung, indem er ganz nur der Ausdruck der bisher geschilderten persönlichen Eigentümlichkeit ist, über welche derselbe kaum zu einem objektiven Inhalte hinausgeht. Der Herr Herausgeber sagt in seiner treffenden Charakterisierung der Schriften Hamanns (Bd. I, Vorr. S. X), daß sie zur Zeit ihres Erscheinens nur von einer kleinen Zahl mit Achtung und Bewunderung, von den meisten als *ungenießbar* mit Gleichgültigkeit oder auch als Werke eines Schwärmers mit Verachtung aufgenommen worden seien. Es mag sich wohl bei uns, als bereits einer Nachwelt, jenes beides – das Bewußtsein der Achtung und der Ungenießbarkeit – miteinander verbinden, die Ungenießbarkeit aber noch in einem stärkeren Grade bei uns vorhanden sein als bei den Zeitgenossen, für welche die Menge von Partikularitäten, mit denen die Hamannschen Schriften ausgefüllt sind, noch eher

11 Karl Friedrich Bahrdt, *System der Moraltheologie*, Eisenach 1770; *Briefe über die systematische Theologie*, Eisenach 1770–72

ein Interesse und auch mehr Verständlichkeit haben konnte als für uns.

Die Unfähigkeit Hamanns, ein *Buch* zu schreiben, ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst. Der Herr Herausgeber gibt am angeführten Orte (Bd. I, Vorr. S. VIII) von den zahlreichen Schriften Hamanns an, daß keine über fünf, die meisten nicht über zwei Bogen stark waren. »Ferner: *Alle* waren durch besondere Veranlassungen hervorgerufen, keineswegs aus eigener Bewegung, noch weniger um Erwerbs willen« (einige Übersetzungen aus dem Französischen, Anzeigen für die *Königsberger Zeitung* und anderes dergleichen hatte jedoch wohl diesen Zweck) »unternommen; wahre Gelegenheitsschriften, voll Persönlichkeit und Örtlichkeit, voll Beziehung auf gleichzeitige Erscheinungen und Erfahrungen, zugleich aber Anspielungen auf die Bücherwelt, in der er lebte.« Die Veranlassung und Tendenz ist sämtlich polemisch; Rezensionen gaben seiner Empfindlichkeit die häufigste Anregung dazu. Was ihn zu seiner ersten Schrift, den *Sokratischen Denkwürdigkeiten*, antrieb, ist, wie auch das Doppelgesicht derselben, ein persönlicher und auf etliche Personen gerichteter Zweck, und die andere, hiermit halbe und schiefe Richtung gegen das Publikum ist oben bemerkt worden. Sie hatte auch eine gedoppelte Kritik zur Folge, die eine von der Öffentlichkeit her in den *Hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit* vom Jahre 1760; die andere war, wie es dem Titel und der Kränkung nach, die Hamann darüber empfand, scheint, eine bittere Erwiderung aus dem Kreise der Bekannten, denen Hamann mit seinen *Denkwürdigkeiten* imponieren wollte; diese Angriffe veranlaßten Hamann zu weiteren Broschüren. – Die *Kreuzzüge des Philologen* vom Jahre 1762, eine Sammlung von einer Menge kleiner, zusammenhängender Aufsätze, deren die meisten teils sehr unbedeutend, darin doch einige Perlen sind, brachten ihn in Beziehung zu den *Literatur-Briefen*, zu *Nicolai* und *Mendelssohn*, welche, besonders der letztere, sein Talent hochachtend, ihn für ihre literarische Wirksam-

keit zu gewinnen suchten. Vergeblich! Hamann hätte in solcher Verbindung ebensowohl der Eigentümlichkeit seiner Grundsätze als seiner zufälligen und barocken Art schriftstellerischer Komposition entsagen müssen. Diese Beziehung wurde vielmehr die nähere Veranlassung zu vielfachen Angriffs- und Verteidigungsbroschüren voll partikulären Witzes und rächender Bitterkeiten. Andere Aufregungen erhielt er durch andere Zufälligkeiten, z. B. *Klopstocks* Orthographie, des berüchtigten (als Katholik und protestantischer Hofprediger in Darmstadt verstorbenen) *Starck*, mit dem er früher in Verkehr gewesen war (s. den Briefwechsel mit *Herder* und anderen), Apologie des Freimaurerordens[12] usf., *Eberhards* Apologie des Sokrates[13] usf. Auch sein Akziseamt verleitete ihn, einige französische Bogen, unter anderen an Q. *Icilius*, Guischard, in Druck ausgehen zu lassen; sie drükken seinen Unmut sowohl über seinen kärglichen Gehalt und über seine Not wie über das ganze Akzisesystem und den Urheber desselben, *Friedrich II.*, doch dieses mehr nur verbissen, aus. Keine Wirkung keiner Art, weder bei den Einfluß habenden Individuen noch beim Publikum, konnten dergleichen Aufsätze hervorbringen; die Partikularität des Interesses, der geschraubte, frostige Humor ist hier vollends zu sehr überwiegend und weiter sonst kein Gehalt zu ersehen. Hamann hat sich nicht an die gewöhnliche Bewunderung, die seine Landsleute und seine Mitwelt gegen seinen König, den er spottweise häufig als »Salomon du Nord« bezeichnet, hegten, angeschlossen, noch weniger aber sich dazu erhoben, ihn zu verstehen und zu würdigen; vielmehr ist er gegen ihn nicht über die Empfindung eines deutschen Subalternen im Zollamt, welcher Franzosen zu seinen Vorgesetzten und einen allerdings kärglichen, selbst einigemal noch einer Reduktion ausgesetzten Gehalt hat, und über die Ansicht eines abstrakten Hasses gegen die Aufklärung über-

12 Johann Christian Starck, *Apologie des Ordens der Freimaurer*, 1778
13 J. A. Eberhard, *Apologie des Sokrates*, Berlin 1788

haupt hinausgekommen. Es ist auch bereits bemerkt, daß außer den Schriften von solchen, die seine Gegner waren oder wurden, besonders beinahe auch die jedesmaligen Schriften seiner Freunde eine Veranlassung für ihn zu leidenschaftlichen, harten und bitteren Aufsätzen wurden. Er ließ sie zwar meist nicht drucken – in der vorliegenden Ausgabe erscheinen mehrere zum ersten Male –, auch enthielt er sich, sie die Freunde, gegen deren Schriften er so losgebrochen war, lesen zu lassen, doch teilte er sie unter der Hand anderen Freunden handschriftlich mit. – Die stärkste Aufregung gab Hamann die berühmte Mendelssohnsche Schrift »*Jerusalem* oder über religiöse Macht und Judentum«; Hamanns dagegen gerichtete Broschüre »*Golgatha* und *Scheblimini*« ist ohne Zweifel das Bedeutendste, was er geschrieben.

Was nun die nähere Angabe des Inhalts der Schriften Hamanns und der Form betrifft, in der er denselben ausgedrückt hat, so wird das Folgende, darüber Auszuhebende mehr Belege des bereits Geschilderten geben als neue Züge. Von dem Gehalte sahen wir schon, daß er das Tiefste der religiösen Wahrheit war, aber so konzentriert gehalten, daß derselbe dem Umfange nach sehr eingeschränkt bleibt. Das Geistreiche der Form gibt dem gedrungenen Gehalte seinen Glanz, und zugleich bringt sie statt einer Ausführung nur eine Ausdehnung hervor, die aus subjektiven Partikularitäten, selbstgefälligen Einfällen und dunklen Schraubereien nebst vielem polternden Schimpfen und fratzenhaften und selbst farcenhaften Ingredienzien zusammengesetzt ist, mit denen er sich selbst wohl Spaß machen, die aber weder die Freunde, noch [und] viel weniger das Publikum vergnügen oder interessieren konnten.

Wie er sich seinen Beruf vorstellte, drückt er in folgendem schönen Bilde aus (Bd. I, S. 397): »Eine Lilie im Tal, und den Geruch des Erkenntnisses verborgen auszuduften, wird immer der Stolz sein, der im Grunde des Herzens und in dem inneren Menschen am meisten glühen soll.« Unmittelbar vorher hatte er sich mit der prophetisierenden Eselin Bileams

verglichen. In einem Briefe an Herrn von Moser (Bd. V, S. 48) führt er das früher angeführte Parallelisieren seines Berufs mit dem des Sokrates weiter so aus: »Des Sokrates Beruf, die Moral aus dem Olymp auf die Erde zu verpflanzen und ein delphisches Orakelsprüchlein« (der Selbsterkenntnis) »in praktischen Augenschein zu setzen, kommt mit dem meinigen darin überein, daß ich ein *höheres Heiligtum* auf eine analogische Art zu entweihen und gemein zu machen gesucht, zum gerechten Ärgernis unserer *Lügen-, Schau-* und *Mautpropheten*« (wohl *Maul*propheten); »alle meine Opuscula machen zusammengenommen ein Alkibiadisches *Gehäus* aus« (Anspielung auf die Vergleichung mit den Silenenbildern). »Jedermann hat sich über die *Façon* des Satzes oder Plans aufgehalten und niemand an die alten Reliquien *des Kleinen lutherischen Katechismus* gedacht, dessen Schmack und Kraft allein dem *Papst-* und *Türkenmord* jedes Äons gewachsen ist und bleiben wird«. Dasselbe besagt der Titel seiner Schrift »*Golgatha* und *Scheblimini*« (Bd. VII, S. 125 ff); jenes, wie er ihn erklärt, der Hügel, auf dem das Holz des Kreuzes, das Panier des Christentums, gepflanzt worden; was *Scheblimini* heiße, erfährt man dort auch gelegentlich: es sei ein kabbalistischer Name, den »*Luther*, der deutsche Elias und Erneuerer des durch das Messen- und Mäusimgewand der babylonischen Baal entstellten Christentums ... dem *Schutzgeiste* seiner Reformation« gegeben; »reine Schattenbilder des *Christentums* und *Luthertums* ..., welche, wie der Cherubim, zu beiden Enden des Gnadenstuhls das *verborgene* Zeugnis meiner Autorschaft und ihrer Bundeslade bedeckten vor den Augen der *Samariter*, der *Philister* und des *tollen Pöbels zu Sichem*«. Dieses Christentum mit ebenso tiefer Innigkeit als glänzender geistreicher Energie auszusprechen und dasselbe gegen die Aufklärer zu behaupten, macht den gediegenen Inhalt der Hamannschen Schriften aus. In dem Angeführten springen auch die Mängel der »Façon« hervor, welche seinen Zweck mehr oder weniger »verbargen«, d. h. nicht zur aus-

geführten und fruchtbringenderen Manifestation kommen lassen. Über die Eigentümlichkeit seines Christentums faßt folgende Stelle (aus *Golgatha und Scheblimini*, Bd. VII, S. 58) aufs Bestimmteste alles zusammen: »*Unglaube* im eigentlichsten *historischen* Wortverstande ist die einzige Sünde gegen den Geist der wahren Religion, *deren Herz im Himmel* und *ihr Himmel im Herzen ist*. Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, *die Gott von den Menschen fordert*, besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen *getan* und *geleistet*; nicht im *vornehmsten und größten Gebot*, das er *aufgelegt*, sondern im *höchsten Gute*, das er *geschenkt* hat; nicht in *Gesetzgebung* und *Sittenlehre*, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in *Ausführung göttlicher Taten, Werke* und *Anstalten* zum Heil der ganzen Welt. *Dogmatik* und *Kirchenrecht* gehören lediglich zu den öffentlichen Erziehungs- und Verwaltungsanstalten, sind als solche *obrigkeitlicher Willkür* unterworfen ... Diese sichtbaren, öffentlichen, gemeinen Anstalten sind weder Religion noch Weisheit, die *von oben herabkommt*, sondern *irdisch, menschlich* und *teuflisch* nach dem Einfluß welscher Kardinäle oder welscher Ciceroni, poetischer Beichtväter oder prosaischer Bauchpfaffen und nach dem abwechselnden System des statistischen Gleich- und Übergewichts oder bewaffneter Toleranz und Neutralität.« Man sieht, daß für Hamann das Christentum nur eine solche einfache Präsenz hat, daß ihm weder Moral, das Gebot der Liebe als Gebot, noch Dogmatik, die Lehre und der Glaube an Lehre, noch Kirche wesentliche Bestimmungen sind; alles dahin Bezügliche sieht er für *menschlich, irdisch* an, so sehr, daß es nach Befund der Umstände sogar teuflisch sein könne. Hamann hat ganz und gar verkannt, daß die lebendige Wirklichkeit des göttlichen Geistes sich nicht in dieser Kontraktion hält, sondern die Ausführung seiner zu einer Welt und eine Schöpfung und dies nur ist durch Hervorbringen

von Unterscheidungen, deren Beschränkung freilich, aber ebensosehr auch ihr Recht und ihre Notwendigkeit im Leben des darin endlichen Geistes anerkannt werden muß. In den Schriften Hamanns können es daher nur einzelne Stellen sein, welche einen, und zwar jenen angegebenen Gehalt haben; eine Auswahl derselben würde wohl eine schöne Sammlung geben und vielleicht als das Zweckmäßigste erscheinen, was dafür geschehen könnte, um dem wirklich Wertvollen Eingang bei einem größeren Publikum zu verschaffen. Immer aber würde es Schwierigkeiten haben, Stellen so auszuheben, daß sie von den üblen Ingredienzien, mit denen die Schreibart Hamanns allenthalben behaftet ist, gereinigt wären.

Was unter den Gegenständen, auf welche Hamann zu sprechen kommt, herauszuheben weiteres Interesse hat, ist sein Verhältnis zur Philosophie und seine Ansicht derselben. Er muß sich schon deswegen darauf einlassen, weil das theologische Treiben seiner Zeit ohnehin unmittelbar mit der Philosophie und zunächst mit der Wolffischen zusammenhängt. Jedoch war seine Zeit noch so weit entfernt, in den religiösen Dogmen selbst einen spekulativen Inhalt über die historische Gestaltung hinaus im Innern derselben zu ahnen, worauf am frühsten Kirchenväter schon und dann die Doktoren des Mittelalters neben dem abstrakten historischen Gesichtspunkte sich gewendet hatten, daß Hamann keine Aufregung zu solcher Betrachtung weder von außen, noch weniger in sich selbst fand. Die beiden Schriften vornehmlich, die Hamann veranlaßten, über philosophische Gegenstände zu sprechen, sind Mendelssohns *Jerusalem* und Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Es ist hier wundervoll zu sehen, wie in Hamann die konkrete Idee gärt und sich gegen die Trennungen der Reflexion kehrt, wie er diesen die wahrhafte Bestimmung entgegenhält. Mendelssohn schickt die Wolffischen Grundsätze des Naturrechts seiner Abhandlung, um das Verhältnis der Religion und des Staats zu begründen, voraus. Er trägt die sonst gewöhnlichen Unterscheidungen

von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten oder Zwangs- und Wohlwollens-Gewissenspflichten, von Handlungen und Gesinnungen vor; zu beiden werde der Mensch durch Gründe geleitet, zu jenen durch *Bewegungsgründe*, zu diesen durch *Wahrheitsgründe*. Der Staat begnüge sich allenfalls mit toten Handlungen, mit Werken ohne Geist; aber auch der Staat könne der Gesinnungen nicht entbehren; daß Grundsätze in Gesinnungen und Sitten verwandelt werden, dazu soll die Religion dem Staate zu Hilfe kommen und die Kirche eine Stütze der bürgerlichen Gesellschaft werden; die Kirche dürfe jedoch keine Regierungsform haben usf. Das tieferblickende Genie Hamanns ist darin anzuerkennen, daß er jene Wolffischen Bestimmungen mit Recht nur als einen Aufwand betrachtet (Bd. VII, S. 26), »um ein kümmerliches Recht der Natur aufzuführen, das kaum der Rede wert ist und weder dem Stande der Gesellschaft noch der Sache des Judentums anpaßt«! Ferner urgiert er gegen die angeführten Unterscheidungen sehr richtig (S. 39), daß Handlungen ohne Gesinnungen und Gesinnungen ohne Handlungen eine Halbierung ganzer und lebendiger Pflichten in zwei tote Hälften sind; alsdann daß, wenn *Bewegungsgründe* keine *Wahrheitsgründe* mehr sein dürfen und *Wahrheitsgründe* zu *Bewegungsgründen* weiter nicht taugen, alle göttliche und menschliche *Einheit* aufhört in Gesinnungen und Handlungen usf. So fruchtbar an sich die wahrhaften Prinzipien sind, an denen Hamann gegen die Trennungen des Verstandes festhält, so kann es bei ihm nicht zur Entwicklung derselben kommen, noch weniger zu dem Schwereren, was aber das wahre Interesse der Untersuchung wäre, mit der Bewährung der höheren Prinzipien die Sphäre zugleich zu bestimmen und zu rechtfertigen, in welcher die formalen Unterscheidungen von sogenannten Zwangs- und Gewissenspflichten usf. eintreten müssen und ihr Gelten haben. Was Hamann festhält, macht wohl das *Wesen* des Rechts und der Sittlichkeit, die *Substanz* der Gesellschaft und des Staats aus, und die Bestimmungen von Zwangspflichten und von unvollkom-

menen Pflichten, von Handeln ohne Gesinnung, von Gesinnung ohne Handlungen zu den Prinzipien des Rechts, der Sittlichkeit, des Staats zu machen, bringt nur jenen bekannten Formalismus von vormaligem Naturrecht und die Oberflächlichkeiten eines abstrakten Staates hervor; aber ebenso wesentlich müssen auch die untergeordneten Kategorien für ihre Stelle anerkannt werden, und so unüberwindlich ist und bleibt die Überzeugung von ihrer Notwendigkeit und ihrem Werte. Es hat daher keine wahrhafte Wirkung, nur jene Wahrheit zu behaupten und diese Kategorien überhaupt nur zu verwerfen; solches Verfahren muß als leere Deklamation erscheinen. Daß Hamann die Trennung der *Wahrheitsgründe* von den *Bewegungsgründen* verwirft, verdient darum besonders ausgezeichnet zu werden, weil dies auch die neueren Vorstellungen trifft, nach welchen Sittlichkeit und Religion nicht auf Wahrheit, sondern nur auf Gefühle und subjektive Notwendigkeiten gegründet werden.

Der andere Fall, dessen wir noch erwähnen wollen, wo Hamann sich auf Gedanken einläßt, ist in dem Aufsatze gegen Kant, der *Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft* geschehen (im VII. Bande), – nur sieben Blätter, aber sehr merkwürdig. Man hat (Rink in *Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion*, 1800) diesen Aufsatz bereits ans Licht gezogen, um darin die Quelle nachzuweisen, aus welcher *Herder* seine mit großem Dünkel aufgetretene und mit gerechter Herabwürdigung aufgenommene, nun längst vergessene Metakritik geschöpft habe, die, wie die Vergleichung ergibt, mit dem geistreichen Aufsatze Hamanns nur den Titel gemein hat. Hamann stellt sich in die Mitte des Problems der Vernunft und trägt die Auflösung desselben vor; er faßt diese aber in der Gestalt der *Sprache*. Wir geben mit dem Gedanken Hamanns auch ein weiteres Beispiel seines Vortrags. – Er[14] beginnt damit, historische Standpunkte der *Reinigung* der Philosophie anzuge-

14 A: »Es«

ben, wovon der erste der teils mißverstandene, teils mißlungene Versuch gewesen sei, die Vernunft von aller Überlieferung, Tradition und Glauben daran unabhängig zu machen; die zweite, noch transzendentere Reinigung sei auf nichts weniger hinausgelaufen als eine Unabhängigkeit von der Erfahrung und ihrer alltäglichen Induktion. Der *dritte*, höchste und gleichsam empirische Purismus betreffe *also* (?!) noch die *Sprache*, das einzige, erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft (S. 6), und nun sagt er: »*Rezeptivität der Sprache* und *Spontaneität der Begriffe!* Aus dieser doppelten Quelle der Zweideutigkeit schöpft die reine Vernunft alle Elemente ihrer *Rechthaberei*, *Zweifelsucht* und *Kunstrichterschaft*, erzeugt durch eine ebenso *willkürliche* Analysis als Synthesis des dreimal *alten Sauerteigs* neue Phänomene und Meteore des wandelbaren Horizonts, schafft Zeichen und Wunder mit dem Allhervorbringer und Zerstörer, dem *merkurialischen Zauberstabe* ihres Mundes oder dem gespaltenen *Gänsekiel* zwischen den drei *syllogistischen Schreibefingern* ihrer herkulischen Faust . . .« Hamann zieht auf die Metaphysik mit seinen ferneren Versicherungen los (S. 8), daß sie »alle Wortzeichen und Redefiguren unserer empirischen Erkenntnis zu lauter Hieroglyphen und Typen mißbraucht; sie verarbeitet durch diesen gelehrten Unfug die *Biederkeit* der Sprache in ein so *sinnloses, läufiges, unstetes, unbestimmbares Etwas* = x, daß nichts als ein *windiges Sausen, ein magisches Schattenspiel*, höchstens, wie der weise (?) *Helvetius* sagt, der Talisman und Rosenkranz eines *transzendentalen Aberglaubens* an *entia rationis*, ihre leeren Schläuche und Losung übrigbleibt«. Unter solchen Expektorationen behauptet Hamann nun weiter, das ganze *Vermögen zu denken* beruhe auf Sprache, wenn sie »auch der Mittelpunkt des *Mißverstandes* der Vernunft mit ihr selbst« sei. »*Laute* und *Buchstaben* sind *also (!?) reine Formen* a priori, in denen *nichts*, was zur *Empfindung* oder zum *Begriff* eines Gegenstandes gehört, angetroffen wird, und die *wahren ästhetischen Elemente* aller menschlichen Er-

kenntnis und Vernunft.« Nun erklärt er sich gegen die Kantische Trennung der *Sinnlichkeit* und des *Verstandes*, als welche Stämme der Erkenntnis aus *einer Wurzel* entspringen, als gegen eine gewalttätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung dessen, was die Natur zusammengefügt. Vielleicht, fügt Hamann hinzu, gebe es »annoch *einen chymischen Baum der Diana* nicht nur zur *Erkenntnis* der Sinnlichkeit und des Verstandes, sondern auch zur *Erläuterung* und *Erweiterung beiderseitiger Gebiete* und ihrer *Grenzen*«. In der Tat kann es in dem Sinne der Wissenschaft allein um die eine *entwickelte* Erkenntnis, was Hamann den Dianenbaum nennt, zu tun sein, und zwar so, daß dieser zugleich selbst der Prüfstein der Grundsätze sein muß, welche als *Wurzel* der denkenden Vernunft behauptet werden sollen; weder dem Belieben und der Willkür noch der Inspiration kann die Angabe und die Bestimmung dieser Wurzel anheimgestellt werden; nur ihre Explikation macht ihren Gehalt wie ihren Beweis aus. Einstweilen, fährt Hamann fort, »ohne auf den Besuch eines neuen ... Luzifers zu warten, noch mich an dem Feigenbaum der *großen Göttin Diana* zu vergreifen, gibt uns die schlechte *Busenschlange* der gemeinen *Volkssprache* das schönste *Gleichnis* für die *hypostatische Vereinigung* der *sinnlichen* und *verständlichen* Naturen, den gemeinschaftlichen Idiomenwechsel ihrer Kräfte, die *synthetischen* Geheimnisse beider *korrespondierenden* und sich *widerstreitenden* Gestalten a priori und a posteriori, samt« (ist der Übergang zu der anderen Seite, daß die Sprache auch der Mittelpunkt des *Mißverstands* der Vernunft mit ihr selbst sei) »der Transsubstantiation *subjektiver* Bedingungen und Subsumtionen in *objektive* Prädikate und Attribute«, und dies »durch die *copulam* eines Macht- oder Flickworts«, und zwar »zur Verkürzung der Langeweile und Ausfüllung des leeren Raums im periodischen *Galimathias per thesin* und *antithesin*« (Anspielung auf die Kantischen Antinomien). Nun ruft er aus: »O um die *Handlung* eines *Demosthenes*« (Hamann selbst war, wie erwähnt, von schwerer Zunge)

»und seine dreieinige (?) Energie der Beredsamkeit oder die noch kommen sollende Mimik, ... so würde ich dem Leser die Augen öffnen, daß er vielleicht sähe Heere von *Anschauungen* in die Feste des reinen *Verstandes* hinauf- und Heere von *Begriffen* in den tiefen Abgrund der *fühlbarsten Sinnlichkeit* herabsteigen, auf *einer Leiter*, die kein Schlafender sich träumen läßt, und den Reihentanz dieser Mahanaim oder zweier Vernunftheere, die geheime und ärgerliche Chronik ihrer Buhlschaft und Notzucht und die ganze Theogonie aller Riesen- und Heldenformen der Sulamith und Muse, in der Mythologie des Lichts und der Finsternis, bis auf das *Formenspiel* einer alten Baubo *mit ihr selbst – inaudita specie solaminis*, wie der heilige Arnobius sagt – und einer neuen *unbefleckten Jungfrau*, die aber keine *Mutter Gottes* sein mag, wofür sie der heilige Anselmus hielt.«
Nach diesen ebenso großartigen als höchst barocken Expektorationen seines gründlichen Unwillens gegen die Abstraktion wie gegen die *Vermischung* der beiden Seiten des Gegensatzes und gegen deren Produkte geht Hamann zur näheren Bestimmung dessen über, was für ihn das konkrete Prinzip ist. Mit einem *Also* und *Folglich*, die zum Vorhergehenden eben kein solches Verhältnis haben, gibt er als die Natur der *Wörter* an, daß sie als Sichtliches und Lautbares zur *Sinnlichkeit* und Anschauung, aber nach dem *Geiste* ihrer Einsetzung und Bedeutung zum *Verstande* und zu den *Begriffen* gehören, sowohl reine und empirische Anschauungen als auch reine und empirische Begriffe seien. Was er jedoch hieran weiter knüpft, scheint nur etwas gemein Psychologisches zu sein. Nun ist sein Urteil über den kritischen Idealismus zuletzt dies, daß die von demselben behauptete Möglichkeit, »die *Form* einer empirischen Anschauung ohne Gegenstand noch Zeichen *aus der reinen* und leeren *Eigenschaft* unseres äußeren und inneren *Gemüts* herauszuschöpfen, das Δός μοι ποῦ στῶ und πρῶτον ψεῦδος, der ganze Eckstein des kritischen Idealismus und seines Turm- und Logenbaues der reinen Vernunft« sei. Er überlasse dem Leser, wie er im *Gleich-*

nis der Sprache die Transzendentalphilosophie vorgestellt, die »*geballte Faust* in eine *flache Hand* zu entfalten«. Zu dem Angeführten nehmen wir noch eine Stelle aus einem Briefe an Herder (Bd. VI, S. 183); nachdem er gesagt, daß ihm das transzendentale Geschwätz der Kantischen Kritik am Ende alles auf *Schulfüchserei* und *Wortkram* hinauszulaufen scheine und daß ihm nichts leichter vorkomme als der Sprung von einem Extrem ins andere, wünscht er Giordano Brunos Schrift *De Uno* aufzutreiben, worin dessen *principium coincidentiae* erklärt sei, das ihm (Hamann) jahrelang im Sinne liege, ohne daß er es *weder vergessen noch verstehen* könne; diese *Koinzidenz* scheine immer der einzige *zureichende Grund* aller *Widersprüche* und der wahre *Prozeß* ihrer *Auflösung* und Schlichtung, um aller Fehde der gesunden Vernunft und reinen Unvernunft ein Ende zu machen. Man sieht, daß die Idee, das *Koinzidieren,* welche den Gehalt der Philosophie ausmacht und oben in Beziehung auf seine Theologie, auch auf seinen Charakter schon besprochen worden und von ihm an der Sprache gleichnisweise vorstellig gemacht werden sollte, dem Geiste Hamanns auf eine ganz feste Weise vorsteht; daß er aber nur die »geballte Faust« gemacht und das Weitere, für die Wissenschaft allein Verdienstliche, »sie in eine flache Hand zu entfalten«, dem Leser überlassen habe. Hamann hat sich seinerseits die Mühe nicht gegeben, welche, wenn man so sagen könnte, sich Gott, freilich in höherem Sinne, gegeben hat, den geballten Kern der Wahrheit, der er ist (alte Philosophen sagten von Gott, daß er eine runde Kugel sei), in der Wirklichkeit zu einem Systeme der Natur, zu einem Systeme des Staats, der Rechtlichkeit und Sittlichkeit, zum Systeme der Weltgeschichte zu *entfalten,* zu einer offenen Hand, deren Finger ausgestreckt sind, um des Menschen Geist damit zu erfassen und zu sich zu ziehen, welcher ebenso nicht eine nur abstruse Intelligenz, ein dumpfes konzentriertes Weben in sich selbst, nicht nur ein Fühlen und Praktizieren ist, sondern ein entfaltetes System einer intelligenten Organisation, dessen formelle

Spitze das Denken ist, d. i. seiner Natur nach die Fähigkeit, über die Oberfläche der göttlichen Entfaltung zuerst hinaus- oder vielmehr in sie, durch Nachdenken *über* sie, hineinzugehen und dann daselbst die göttliche Entfaltung nachzudenken: eine Mühe, welche die Bestimmung des denkenden Geistes an und für sich und die ausdrückliche Pflicht desselben ist, seitdem *Er* sich selbst seiner geballten Kugelgestalt abgetan und sich zum *offenbaren* Gott gemacht, – *was er ist*, dies und nichts anderes, und damit auch und nur damit die Beziehung der Natur und des Geistes *geoffenbart* hat.

Aus den obigen Urteilen Hamanns über die Kantische Kritik und den mannigfaltigsten Äußerungen seiner Schriften und Begriffe wie aus seiner ganzen Eigentümlichkeit geht vielmehr hervor, daß seinem Geiste das Bedürfnis der Wissenschaftlichkeit überhaupt, das Bedürfnis, des Gehaltes sich im Denken bewußt zu werden und ihn in demselben sich entwickeln zu sehen und ihn ebensosehr hiermit in dieser Form zu bewähren, als das Denken für sich zu befriedigen, ganz ferne lag. Die Aufklärung, welche Hamann bekämpft, dieses Aufstreben, das Denken und dessen Freiheit in allen Interessen des Geistes geltend zu machen, wird, so wie die von Kant durchgeführte, wenn [auch] zunächst nur formelle Freiheit des Gedankens, ganz nur von ihm übersehen, und ob ihm gleich mit Recht die Gestaltungen, zu welchen es dieses Denken nur brachte, nicht genügen konnten, so poltert er ganz nur so, um das Wort zu sagen, ins Gelag und ins Blaue hinein gegen das Denken und die Vernunft überhaupt, welche allein das wahrhafte Mittel jener gewußten Entfaltung der Wahrheit und des Erwachsens derselben zum Dianenbaume sein können. Er muß so auch noch mehr dies übersehen, daß seine, obgleich orthodoxe Konzentration, die bei der intensiven subjektiven Einheit festblieb, in dem negativen Resultate mit dem, was er bekämpfte, übereinkam, alle weitere Entfaltung von Lehren der Wahrheit und deren Glauben als Lehren, ja von sittlichen Geboten und rechtlichen Pflichten, für gleichgültig anzusehen.

Es sind nun aber noch die sonstigen Ingredienzien näher zu erwähnen, mit denen der große Grundgehalt von Hamann ausstaffiert und viel mehr verunziert und verdunkelt als geschmückt und verdeutlicht wird. Die Unverständlichkeit der Hamannschen Schriften, insofern sie sich nicht auf den aufgezeigten Gehalt, der freilich überdem für viele unverständlich bleibt, bezieht, sondern die Formierung desselben betrifft, ist für sich unerfreulich, aber sie wird es noch mehr dadurch, daß sie sich beim Leser mit dem widrigen Eindrucke der Absichtlichkeit unausweichlich verbindet. Man fühlt seine ursprüngliche Widerborstigkeit hier als eine feindselige Empfindung Hamanns gegen das Publikum, für das er schreibt; indem er in dem Leser ein tiefes Interesse angesprochen und so sich mit ihm in Gemeinschaft gesetzt hat, stößt er ihn unmittelbar durch eine Fratze, Farce oder ein Schimpfen, das durch den Gebrauch von biblischen Ausdrücken eben nichts Besseres wird, oder irgendeinen Hohn und Mystifikation wieder von sich und vernichtet auf eine gehässige Weise die Teilnahme, die er erweckt, oder erschwert sie wenigstens und häufig auf unüberwindliche Weise, indem er barocke, ganz entfernt liegende Ausdrücke hinwirft oder vielmehr zusammenschraubt und den Leser vollends damit zu mystifizieren meint, daß darunter nur ganz platte Partikularitäten verborgen sind, wo er den Schein oder die Erwartung einer tiefsinnigen Bedeutung erweckt hatte. Viele von solchen Anspielungen gesteht Hamann auf die Anfragen von Freunden, die ihn um Erläuterung ersuchen, nicht mehr zu verstehen. Die damalige Rezensierliteratur aus den fünfziger und folgenden Jahren des vorigen Jahrhunderts, *Hamburger Nachrichten von gelehrten Sachen, Allgemeine Deutsche Bibliothek, Literaturbriefe,* eine Menge anderer längst vergessener obskurer Blätter und Schriften müßten durchstudiert werden, um den Sinn vieler Ausdrücke Hamanns wieder aufzufinden; eine um so mehr undankbare und unfruchtbare Arbeit, als sie in den meisten Fällen auch äußerlich erfolglos sein würde. Der

Herr Herausgeber selbst, indem er in einem achten Bande Erläuterungen verspricht (Bd. I, Vorr. S. XIII), muß hinzufügen, daß sie nur eine sehr mäßige Erwartung befriedigen werden. Es bedürften die meisten oder sämtlichen Schriften Hamanns eines Kommentars, der dickleibiger werden könnte als sie selbst. Man muß hierüber dem beistimmen, was schon Mendelssohn (in den *Literaturbriefen* XV. Teil, Bd. II, S. 479 von Hamann auf eine farcenhafte Weise kommentiert) darüber sagt: »Noch überwindet sich mancher, die düsteren Irrwege einer unterirdischen Höhle durchzureisen, wenn er am Ende erhabene und wichtige Geheimnisse erfahren kann; wenn man aber von der Mühe, einen dunklen Schriftsteller zu enträtseln, nichts als *Einfälle* zur Ausbeute hoffen darf, so bleibt der Schriftsteller wohl ungelesen.« Der Briefwechsel gibt Erläuterungen über mehrere ganz partikuläre Anspielungen, wovon die Ausbeute oft nur allzu frostige Einfälle sind. Wenn man Lust hat, sehe man über *velo veli Dei* (Bd. IV, S. 187) die Aufklärung (Bd. V, S. 104) nach; oder über *den Mamamuschi* von drei Federn (Bd. IV, Teil 1, S. 199); der Name sei aus dem *Gentilhomme bourgeois* des Molière genommen, und nicht ein Bassa von drei Roßschweifen, sondern ein Zeitungsschreiber seines Verlegers und Papiermüllers in Trutenau verstanden; ein anderer Mamamuschi kommt (Bd. IV, S. 132) vor in dem Zusammenhange, daß Hamann auf seine Art seine Angelegenheiten in ein Schriftchen, »Die Apologie des Buchstabens H.«, hineinbringt und hier von sich erzählt, daß er (s. oben in seinem Lebenslauf) auf zwei Kanzleien einen Monat und sechs Monate umsonst gedient und vor überlegener Konkurrenz invalider Schuhputzer und Brotdiebe (Hamanns eigene Befähigung zu einem Amte und seine Amtsführung hat sich aus dem früher Erzählten ergeben) nicht ein ehrlicher Torschreiber habe werden können und jetzt ein der Jugend wahres Bestes suchender Schulmeister, und dies venerabler sei, als ein wohlbestallter Landplacker, Stutenmäkler und Jordan *Mamamuschi* von *drei Schlafmützen* ohne Kopf,

außer zur Geldfüchserei, zu sein; diese drei Schlafmützen bedeuten – wen? die drei »*königl. Kammern* zu Königsberg, Gumbinnen und Marienwerder«! Hamann hatte freilich um so mehr Ursache, seine Satire auf königliche Behörden zu verstecken, als er sich gerade damals bei einer solchen um eine Anstellung bewarb. – Noch eine dergleichen Mystifikation führen wir aus *Golgatha und Scheblimini* an, einer Schrift, deren Gehalt wohl verdient hätte, reiner von Farcenhaftigkeit gehalten zu werden. Indem Hamann (Bd. VII, S. 31 ff.) die Vorstellung *des gesellschaftlichen Vertrags* betrachtet, die in den damaligen wie noch jetzt in den meisten Theorien des Naturrechts und Staats herrschend ist, und sehr richtig die schlechte Voraussetzung, die daraus für das Staatsleben genommen worden, erkennt, nämlich die der Absolutheit des zufälligen, *partikulären* Willens, setzt er diesem Prinzip den an und für sich allgemeinen göttlichen Willen entgegen und macht vielmehr das Verpflichtetsein des partikulären Willens und die Unterwürfigkeit desselben unter jene Gesetze der Gerechtigkeit und Weisheit zum wahrhaften Verhältnis. Vom Ich des partikulären Willens führt ihn die Konsequenz auf den Gedanken des monarchischen Prinzips, aber seine gedrückte Akzise-Existenz macht ihm dasselbe sogleich zur Farce: »Für keinen Salomo, ... Nebukadnezar, ... nur für einen Nimrod im Stande der Natur würde es sich ziemen, mit dem Nachdruck einer gehörnten Stirn auszurufen: ›*Mir* und *mir allein* kommt das Entscheidungsrecht zu, ob, und wieviel, wem, wann ... ich zum *Wohltun*‹ (er hätte selbst hinzusetzen können: *zum Recht*) ›*verbunden* bin.‹ Ist aber das Ich, selbst im Stande der Natur, so ungerecht und unbescheiden und hat jeder Mensch ein gleiches Recht zum *Mir* und *Mir allein*, so lasset uns fröhlich sein über dem *Wir von Gottes Gnaden* und dankbar für die Brosamen, die ihre Jagd- und Schoßhunde, Windspiele und Bärenbeißer unmündigen Waisen übriglassen. ›Siehe, er schluckt in sich den Strom, und acht's nicht groß, lässet sich dünken, er wolle den Jordan mit seinem Munde

ausschöpfen.‹ (Hiob 40, 18) Wer thar (sic!)[15] ihn zwingen, armen Erntern ein Trinkgeld hinzuwerfen! Wer thar ihm wehren, *die Pfui! Pfui! armer Sünder einzuverleiben!*« Wer wird ausfinden, daß nach Hamanns Erläuterung, die er in einem Briefe an Herder machte, unter den »Pfui! Pfui! armer Sünder« die früher angeführten *Foigelder* der Akzisebeamten zu verstehen seien, welche von Friedrich II. zur Akzisekasse eingezogen wurden und deren für Hamann sehr empfindlicher Verlust in seinen Briefen sehr häufig erwähnt wird. Goethe (*Aus meinem Leben,* III. T., S. 110) spricht von der schriftstellerischen Manier Hamanns; unter seiner Sammlung, erzählt er, befinden sich einige der gedruckten Bogen Hamanns, wo dieser an dem Rande eigenhändig die Stellen zitiert hat, auf die sich seine Andeutungen beziehen; schlägt man sie auf, fügt Goethe hinzu, so gibt es abermals ein zweideutiges Doppellicht, das uns höchst angenehm erscheint, *nur* muß man durchaus auf das Verzicht tun, was man Verstehen nennt; Goethe führt dort an, daß er selbst sich zu solchem sibyllinischen Stil durch Hamann habe verleiten lassen; wir wissen, wie sehr er davon zurückgenommen und wie er namentlich den noch anzuführenden Gegensatz von *Genie* und *Geschmack*, in dem er ebenso mit der ganzen energischen Parrhesie seines Geistes zuerst aufgetreten, überwunden hat.

In der Weise des letzteren Gegensatzes, der damals an der Tagesordnung war, faßte Mendelssohn in den *Literaturbriefen* sein Urteil über Hamann ab, dessen ganzer schriftstellerischer Charakter zu auffallend ist, um nicht von den Besonneneren seiner Zeitgenossen richtig genommen worden zu sein: »Man erkennt das *Genie* in Hamanns Schriften, aber vermißt *Geschmack* in denselben«, – eine Kategorie, die sonst gültig und erlaubt war, aber heutigentages aus der deutschen Kritik mehr oder weniger verbannt ist; Geschmack von einer Schrift zu verlangen, würde als eine

15 altdeutsch »thar« = wagt

wenigstens befremdende Forderung erscheinen. Hamann selbst erklärt bereits diese Kategorie für »ein *Kalb*, das ... das Gemächte eines Originals (wohl Voltaires) und ehebrecherischen Volks« sei. Mendelssohn findet in Hamann einen Schriftsteller, der eine feine Beurteilungskraft besitze, viel gelesen und verdaut habe, Funken von Genie zeige und den Kern und Nachdruck der deutschen Sprache in seiner Gewalt habe, der so einer unserer besten Schriftsteller hätte werden können, der aber durch die *Begierde*, ein Original zu sein, verführt einer der *tadelhaftesten* geworden sei. In partikuläre Subjektivität abgeschlossen, in welcher das Genie Hamanns nicht zur denkenden oder künstlerischen Form gedieh, konnte es nur zum *Humor* werden, und noch unglücklicher zu einem mit zu viel Widrigem versetzten Humor. Der Humor für sich ist seiner subjektiven Natur nach zu sehr auf dem Sprunge, in Selbstgefälligkeit, subjektive Partikularitäten und trivialen Inhalt überzugehen, wenn er nicht von einer gut gearteten und gut gezogenen großen Seele beherrscht wird. In Hamanns Mitbürger, Geistesverwandten und vieljährigem Bekannten oder auch Freunde, *Hippel*, der wohl ohne Widerspruch der vorzüglichste deutsche Humorist genannt werden darf, erblüht der Humor zur geistreichen Form, zum Talent eines Auszeichnens von höchst individuellen Gestalten, von den feinsten und tiefsten Empfindungen und philosophisch gedachten Gedanken und originellen Charakteren, Situationen und Schicksalen. Von diesem *objektiven* Humor ist der Hamannsche eher das Gegenteil, und die Ausdehnung, die er durch denselben seiner konzentriert bleibenden Wahrheit gibt und sich einen Spaß macht, kann nicht dem Geschmack, sondern nur dem zufälligen Gustus zusagen. Man kann über dergleichen Produktionen die verschiedensten Äußerungen vernehmen. Hamanns Freund Jacobi z. B. sagte über dessen »Neue Apologie des Buchstabens H«. (Bd. IV, Vorr. S. VI), er wisse nicht, »ob wir in unserer Sprache etwas aufzuweisen haben, das an Tiefsinn, Witz und Laune, überhaupt an Reichtum

von eigentlichem Genie, sowohl was Inhalt als Form angeht, diese Schrift überträfe«. Es wird der Fall sein, daß andere außer dem Referenten auf keine Weise von dieser Schrift so angeregt werden. *Goethe* hat Hamann in ihrer gemeinschaftlichen Zeit empfunden und an sich selbst eine mächtige Aufregung auch durch denselben gehabt, wie in einem reichen Gemüte viele solche mächtige Erregungen sich versammelt haben. Was Goethe hin und wieder, wovon einiges bereits angeführt worden, über Hamann gesagt, kann alles weiteren Einlassens in die Schilderung des schriftstellerischen Charakters desselben überheben. Hamann ist für viele nicht nur ein Interessantes und Eingreifendes, sondern ein Halt und Stützpunkt in einer Zeit gewesen, in der sie eines solchen, gegen die Verzweiflung an ihr, nötig hatten. Wir Späteren müssen ihn als ein Original seiner Zeit bewundern, aber können bedauern, daß er in ihr nicht eine bereits ausgearbeitete geistige Form vorgefunden hat, mit welcher sein Genie sich hätte verschmelzen und wahrhafte Gestalten zur Freude und Befriedigung seiner Mit- wie der Nachwelt hätte produzieren können, oder daß ihm zu solcher objektiven Gestaltung sich selbst herauszuarbeiten das Schicksal den heiteren und wohlwollenden Sinn nicht gewährt habe.

Wir verlassen nun aber das Bild seines Daseins und Wirkens und heben aus den Materialien, welche uns die vorliegende Sammlung liefert, noch das Schließen seines Lebens aus. Was seine literarische Laufbahn betrifft, so hatte er sie mit einem »fliegenden Brief« beschließen wollen, den wir hier zum ersten Male gedruckt erhalten. Drei Bogen davon hatte er bereits unter dem Ausarbeiten drucken lassen, aber gefühlt, daß er, wie er an Herder schreibt (Bd. VII, S. 312), auf einmal in ein so *leidenschaftliches, blindes* und *taubes Geschwätz* geraten, daß er den ersten Eindruck seines *Ideals* ganz darüber verloren und keine Spur davon wiederherstellen könne. Die abgedruckte Umarbeitung hat meistenteils die Manier, die er hier angegeben, behalten; die Stellen des ersten Ent-

wurfs, die dem zweiten, der 3½ Bogen ausmacht, fehlen, will der Herr Herausgeber im achten Bande nachliefern. Die nächste Veranlassung zu diesem Absagebriefe war wieder eine Rezension im 63. Band der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* über sein *Golgatha und Scheblimini*; »an dem politischen Philister F.« (Chiffre des Rezensenten) »muß ich mich rächen mit einem Eselskinnbacken«, schreibt er (Bd. VII, S. 299). In diesem Briefe gibt er vollständige literarische Notizen über seine Schriften, bedauert es, seinen alten Freund Mendelssohn vor dessen Tode nicht von der Redlichkeit seiner Gesinnungen überzeugt zu haben, wiederholt vornehmlich die Gedanken seines *Golgatha und Scheblimini* und spricht insbesondere aufs heftigste seinen Unmut über die »allgemeine deutsche Jesabel«, »die alemannische Schädelstätte«, deren »blinden schlafenden Homer und seine Gesellen und Burschen« aus, über »die geschminkte Weltweisheit einer verpesteten Menschenfreundin«, den »theologico-politico-hypokritischen Sauerteig eines in den Eingeweiden grundverderbter Natur und Gesellschaft gärenden Machiavellismus und Jesuitismus, der sein Spiel mit den Susannenbrüdern und Belialskindern unseres erleuchteten Jahrhunderts trieb«, usf. Er kommt öfters darauf zu reden, daß ihm die Art seiner Schriften zuwider sei und daß er in Zukunft anders, ruhiger und deutlicher zu schreiben sich bemühen werde, aber er endigt in diesem Aufsatze in derselben geschraubten, eifernden, widerlichen Weise, einige Stellen ausgenommen, in denen er die gehaltvolle Tendenz seines Lebens und seines schriftstellerischen Auftretens mit rührender Empfindung und schöner Phantasie ausspricht. Es ist angeführt worden, wie im Anfang seiner Laufbahn, im Jahre 1759, er sich darüber in dem schönen Bilde einer Lilie im Tale ausdrückte. Im Jahre 1786, am Schlusse seiner Laufbahn, spricht er die Bestimmung derselben so aus (Bd. VII, S. 120): »Diesem Könige« (dessen Stadt Jerusalem ist), »dessen Name wie sein Ruhm groß und unbekannt ist, ergoß sich der kleine Bach meiner Autorschaft, verachtet wie das

Wasser zu Siloah, das stille geht. Kunstrichterlicher Ernst verfolgte den dürren Halm und jedes fliegende Blatt meiner Muse; weil der dürre Halm mit den Kindlein, die am Markte sitzen, spielend pfiff und das fliegende Blatt taumelte und schwindelte vom Ideal eines Königs, der mit der größten Sanftmut und Demut des Herzens von sich rühmen konnte: Hie ist mehr denn Salomo! Wie ein lieber Buhle mit dem Namen seines lieben Buhlen das willige Echo ermüdet und keinen jungen Baum des Gartens noch Waldes mit den Schriftzeichen und Malzeichen des markinnigen Namens verschont, so war das Gedächtnis des schönsten unter den Menschenkindern mitten unter den Feinden des Königs eine ausgeschüttete Magdalenensalbe und floß wie der köstliche Balsam vom Haupt Aarons hinab in seinen ganzen Bart, hinab in sein Kleid. Das Haus Simonis des Aussätzigen in Bethanien ward voll vom Geruche der evangelischen Salbung; einige barmherzige Brüder und Kunstrichter aber waren unwillig über den Unrat und hatten ihre Nase nur vom Leichengeruche voll.« Hamann kann sich nicht enthalten, den hohen Ernst, mit dem diese Schilderung anfängt, und die gefällige, wenn auch selbstgefällige Tändelei, mit der er sie fortsetzt, mit einem (wie die meisten übrigen Ausdrücke aus der Bibel entlehnten) Schlußbilde des Unrats zu verunzieren.

Unter dieser Beschäftigung mit den Schlüssen des einen Interesses, der feindseligen und kämpfenden Aufregung seines Lebens, sehnte er sich dagegen, seinen lebensmatten Geist im Schoße des anderen seiner Lebenspulse, der Freundschaft, zu erfrischen oder ihn wenigstens endlich darin auszuruhen. Das Schicksal dieser Freundschaft ist noch in seinem Verfolg zu entnehmen. Wenn [auch] die freundschaftlichen Gesinnungen Hamanns und *Herders*, eines der ältesten seiner Freunde, im ganzen dieselben geblieben und ihr Briefwechsel, an dem schon früh ein geschraubter Ton fühlbar wird, sich zwar fortgesetzt, so hatten [doch] die Mitteilungen immer mehr an Lebhaftigkeit der Empfindung

verloren, und der Ton war eher in die Langeweile der Klagseligkeit herabverfallen. Hamann schreibt an Herder von Pempelfort aus am 1. Sep. 1787: »Seit einigen Jahren muß Ihnen mein matter, stumpfer Briefwechsel ein treuer Spiegel meiner traurigen Lage gewesen sein.« Herder, der sich schon gegen Hamann von je trübselig zu tun gewöhnt hatte (wie er gegen andere sich mehr mit widriger, auch hochfahrender, vornehmer Trübseligkeit benahm (s. Goethes *Aus meinem Leben*), antwortet (28. Okt. 1787): »Ich erröte über mein langes Stillschweigen, aber ich kann mir nicht helfen. Auch jetzt bin ich so müde und matt von Predigt« usf. »*Alles ist eitel*« (ein häufiger Ausruf in seinen Briefen), »Schreiben und Mühen« usf.; »auch Sie haben des Lebens Überdruß geschmeckt« usf. – Über Hamanns Verhältnis zu *Hippel* und *Scheffner*, mit denen er in einem ganz kordaten, häufigen und vieljährigen Umgange war, schreibt er an Jacobi (8. April 1787, Jacobis *Werke* 4. Bd., 3. Abt., S. 330): »Der Gang dieser Leute ist ebenso sonderbar als ihr Ton; was ich für eine Figur zwischen ihnen vorstelle, weiß ich selbst nicht. *Es scheint, daß wir uns einander lieben und schätzen, ohne uns selbst recht zu trauen.* Sie scheinen *gefunden* zu haben, was *ich noch suche*. Mit allem Kopfzerbrechen geht es mir wie dem Sancho Pansa, daß ich mich endlich mit dem Epiphonem beruhigen muß: *Gott* versteht mich.« Insbesondere ist ihm *Hippel* wie alles ein Wunder und ein Geheimnis, wie derselbe bei seinen Geschäften an solche Nebendinge (die Fortsetzung seiner *Lebensläufe*) denken kann und wo er Augenblicke und Kräfte hernimmt, alles zu bestreiten; »er ist Bürgermeister, Polizeidirektor, Oberkriminalrichter, nimmt an allen Gesellschaften teil, pflanzt Gärten, hat einen Baugeist, sammelt Kupfer, Gemälde, weiß Luxus und Ökonomie, wie Weisheit und Torheit, zu vereinigen.« Eine interessante Schilderung eines so genialen lebens- und geistesfrischen Mannes! – Von sich sagt Hamann ebenda S. 336, er habe in Königsberg niemand, mit dem er über sein Thema sprechen könne, nichts als Gleichgültige. Desto inniger war

die Freundschaft mit Jacobi, desto lebhafter ihr Briefwechsel geworden (die Anrede von *Sie* an Hamann ließ Jacobi bald mit dem *Du* und *Vater* abwechseln, in das sie bald ganz überging; doch Hamann, im Begriffe zu reisen, schreibt an Jacobi: Duzen kann ich mich nur unter vier Augen! [S.] Hamanns Briefwechsel mit Jacobi S. 376). Dazu hatte sich die Freundschaft eines Herrn Franz *Buchholz*, Baron von Wellbergen bei Münster, angeknüpft, der, ein junger, sehr begüterter Mann, die tiefste Verehrung zu Hamann gefaßt und diesen gebeten, ihn zum *Sohn* anzunehmen, ihm bedeutende Geldsummen übermacht und dadurch die Sorge um seine und seiner Familie Subsistenz und Erziehung gemindert hatte und nun auch die Reise nach Westfalen zu diesen beiden Freunden möglich machte. Hamann fühlte das Drückende so weit reichender Verbindlichkeiten; er schreibt an Hartknoch, der ihm gleichfalls Geldanerbietungen gemacht hatte, daß er unter dem Drucke der Wohltaten jenes Freundes genug leide und davon so gebeugt werde, daß er seinen Schultern keine andere Bürde aufladen könne, wenn er der Last nicht unterliegen solle; er führt dann seine Empfindungen auf ein *Mißtrauen gegen sich selbst* zurück, das ihn um so mehr an die *Vorsehung anschließe* und zu einem gebundenen Knecht des einzigen Herrn und Vaters der Menschen mache. Der Sinn der Freundschaft dieser beiden Männer und Hamanns benahm allerdings dieser Wohltätigkeit die unter anderen Verhältnissen natürliche beiderseitige Verlegenheit oder Schamhaftigkeit. Nicht bloß in der Bizarrerie eines Jean Jacques (auch J. G. Hamann unterschreibt sich zuweilen *Hanns Görgel*), der seine Kinder in das Findelhaus schickte (Hamann ließ seine Töchter in einer nicht wohlfeilen Pension, welche eine Baronesse hielt, erziehen) und vom Notenschreiben subsistieren wollte, sondern wohl auch allgemeiner ist über den Punkt der Geldverhältnisse (auch des *Duzens* usf.) die Delikatesse der damaligen französischen Genies und Literatoren (man sehe z. B. Marmontels Leben) anders gewesen als die der deutschen. Ha-

mann erhielt auf seine Gesuche bei seiner Behörde um Urlaub in dem ersten Jahre eine abschlägige Antwort, in dem zweiten Erlaubnis zu einer Reise auf einen Monat; im dritten, unter dem Nachfolger Friedrichs II. endlich, auf seine Eingabe, worin er, wie es nach der Resolution (a. a. O., S. 363) scheint, die Überflüssigkeit seines Diensttuns wohl zu stark* geschildert, doch nicht gedacht hatte, daß die Wirkung bis zu dieser Länge gehen würde, erfolgte seine Pensionierung (indem seine Stelle mit einer anderen kombiniert wurde) mit der Hälfte seines Gehaltes (150 Rtlr., die jedoch bald auf 200 vermehrt wurden). Niedergeschlagen über jene Resolution, die Jacobi ein »Tyrannen-Urteil« nennt, in der Aussicht der »Unmöglichkeit, sich und seine Kinder lange zu unterhalten, ohne seines Buchholz Wohltat« (ein von diesem zu der Erziehung der Kinder Hamanns bestimmtes Kapital) »unverantwortlich zu verschleudern«, machte er eine weitere Vorstellung beim Ministerium, reiste mit sehr angegriffener Gesundheit nach Westfalen ab und kam den 16. Juli 1787 in Münster bei Fr. Buchholz an, wo und abwechselnd bei Jacobi zu Pempelfort er im Schoße inniger Freundschaft lebte und von der Hoffnung erfüllt war, daß die Wiederherstellung seiner Gesundheit und ein freies neues Herz zum Genuß der Freude und des Lebens bald die Ausbeute seiner Wallfahrt, wie er an Reichardt schreibt (Bd. VII, S. 362), sein werden.

Er befand sich in der Tat in einem höchst ausgezeichneten Kreise sehr edler, gebildeter und geistreicher Menschen, von denen er ebenso geliebt als hochgeachtet und verehrt war und ebenso sorgfältig gepflegt wurde – der Gesellschaft seines *Jonathans* Jacobi und dessen edler Schwestern, seines

* Berlin, 26. April 1787. »Daß bei der jetzigen Stelle des Packhofverwalters Hamann zu Königsberg wenige und teils unnütze Geschäfte zu versehen sind, solches ist hier schon bekannt und wird in dessen unter dem 16. anhero eingereichter Vorstellung von ihm selbst bekräftigt. Da nun die überflüssigen Posten bei der jetzigen Akzise-Einnahme auf ausdrücklichen Allerh. Befehl eingezogen, die wenig beschäftigten aber mit anderen verbunden werden sollten, so« usw.

Sohnes Alcibiades Buchholz, der *Diotima,* Fürstin von Gallitzin, und des *Perikles* von Fürstenberg, des eigenen ältesten Sohnes Hamanns, und eines alten Freundes, des Arztes Lindner. Sosehr die gegenseitige Achtung und Liebe und die Gleichheit im Grunde der Gesinnung diesen schönen Zirkel umschloß, so lag es doch in der Art und der Einbildung von der Freundschaft selbst, daß dieser Kreis zugleich wenn nicht in Verstimmung, wenigstens in gegenseitige Unverständlichkeit verfiel und sich darin herummühte; und die Unverständlichkeit ist hierin vielleicht schlimmer als die Verstimmung, indem jene mit dem Mißverständnis seiner selbst verknüpft und gequält, diese doch nur gegen andere gerichtet sein mag. Es war nicht der Fall bei diesen Freunden Hamanns, wie mit den vorhin angeführten Königsbergern, daß es ihm vorkommen konnte, als ob sie einander liebten und achteten, ohne sich recht zu trauen; aber wenn Hamann dort meinte, jene haben schon gefunden, was er noch suche, so galt er hier vielmehr für den, der das gefunden, was die anderen suchten und das sie in ihm verehren und genießen, für sich selbst gewinnen oder stärken sollten. Sehen wir uns nach dem Grunde um, daß die Freude, in der so treffliche Individuen sich beisammenfanden, in den unerwarteten Erfolg, sich doch in Nichtbefriedigung zu enden, überging, so liegt er wohl in dem Widerspruche, in welchem sie sich gegenseitig und sich selbst meinten und nahmen. Wenn unter den Menschen Gesinnungen, Gedanken, Vorstellungen, Interessen, Grundsätze, Glaube und Empfindungen mitteilbar sind, so lag *außer* und *hinter* diesem Konkreten der Individualität in der Ansicht dieses Kreises noch die nackte konzentrierte Intensität des Gemüts, des Glaubens; dieses hinterste Einfache sollte allein absoluten Wert haben und nur durch die lebendige Gegenwart einer zutrauensvollen Innigkeit, die nichts zurückbehalte, sich ganz gebe, finden, erkennen, genießen lassen. Die sich solche Trennung fest in ihrer Vorstellung gemacht und daran ihren Begriff von Schönheit, ja Herrlichkeit der Seele geknüpft haben, können sich gegen-

seitig nicht mit Gedanken und Werken, mit dem Objektiven der Gesinnung, des Glaubens, der Empfindung begnügen; aber das Innere läßt sich nur in jener Weise der Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Werke usf. offenbaren, zeigen, mitteilen. Indem nun in diesem Mitteilen sowohl die Verschiedenheiten und Partikularitäten der Ansichten, und zwar zugleich in Unklarheit, hervortreten – denn die ganze Stellung ist die Unklarheit selbst – als auch das Erscheinen als solches jener gesuchten, zu sehen verlangten und *unsagbar* sein sollenden Innerlichkeit nicht entspricht, die Psyche selbst sich als solche nicht zu greifen gibt, so ist das Resultat *indéfinissable,* eine Unverständlichkeit und unbefriedigte Sehnsucht, – eine Stimmung, in der die Menschen, ohne eigentlich sagen zu können warum, sich getrennt und einander fremd finden, statt sich, wie sie meinten, daß es nicht anders möglich sei, gefunden zu haben, – Situationen und Erfolge, wovon Jacobi selbst die bekannten Schilderungen gegeben hat. – Wir stellen die Daten zusammen, wie sich in diesem, wenn man will, Romane der Freundschaft die handelnden Personen schildern.

Von der *Diotima, Fürstin Gallitzin,* schreibt Hamann immer mit der größten Verehrung; er schildert sie einmal (Bd. VII, S. 367) höchst charakteristisch für sie, wie etwa für einen Teil der umgebenden Vortrefflichkeiten, in einem Briefe an eine Freundin in Königsberg: »Wie sehr würden Sie«, sagt er, »von dieser einzigen Frau ihres Geschlechts eingenommen sein, die an der *Leidenschaft* für Größe und *Güte* des Herzens *siech* ist.« Die Fürstin wird ohne Zweifel oder vielmehr dürfte den Mann, der schon so viel gefunden [und] wohl nicht weit hin zu haben scheinen konnte, um den letzten Schritt zu tun, nicht mit ihrer bekannten Proselytenmacherei unangefochten gelassen haben, was freilich bei Hamann nicht verfangen konnte. Als eine Spur solchen Versuchs mag wohl nicht anzusehen sein, daß er nun, wie er sagt, die Vulgata mit Vorliebe zitiert; eher dies, daß er sich jetzt (nach einem Besuch bei der »frommen Fürstin«) alle Morgen aus

Sailers Gebetbuche erbaue, in das er ärger als *Johannes* (d. i. Lavater) verliebt sei, nachdem er es kennengelernt (*Hamanns Briefwechsel mit Jacobi* S. 406). Er sagt über jenes Buch richtig, [daß,] wenn Luther nicht den Mut gehabt, ein Ketzer zu werden, Sailer nicht imstande gewesen wäre, ein so schönes Gebetbuch zu schreiben (Bd. VII, S. 420). Dies Gebetbuch war zu jener Zeit des Streits über Kryptokatholizismus sehr berüchtigt gemacht als ein Buch, das, wenn nicht dazu bestimmt, aber dazu gebraucht worden sei, die Protestanten über die Natur des Katholizismus zu täuschen. Es findet sich (Bd. VII, S. 404) ein interessanter Brief Hamanns an die Fürstin vom 11. Dez. 1787, dessen Anfang oder Veranlassung nicht ganz klar ist, worin es aber im Verfolg heißt: »Ohne sich auf die Grundsätze zu *verlassen*, die mehrenteils auf Vorurteilen unseres Zeitalters beruhen, noch selbige zu *verschmähen*, weil sie *zu den Elementen der gegenwärtigen Welt* und unseres Zusammenhanges mit derselben gehören« (ein sehr wichtiges, geistreiches Wort), »ist wohl der sicherste ... Grund aller Ruhe, sich ... an der *lauteren* Milch *des Evangelii* zu begnügen, sich nach der *von Gott*, nicht *von den Menschen* gegebenen Leuchte zu richten« usf. Es sind hier Bestimmungen angegeben, welche mehrere Ingredienzien der Religiosität der Fürstin abschneiden.

Mit *Fritz Jonathan*, Jacobi, hatte sich Hamann in der letzten Zeit seines Briefwechsels in vielfache Äußerungen und Gegenreden über dessen philosophische und Streitschriften gegen Mendelssohn und die Berliner eingelassen; Jacobi hatte darein das ganze Interesse seines Denkens, Geistes und Gemüts mit seiner im hohen Grade gereizten Persönlichkeit gelegt; beinahe alles dieses dabei von Jacobi geltend Gemachte machte Hamann auf seine, d. i. nichts fördernde, nichts entwirrende oder aufklärende Weise zum Teil schnöde herunter. Was Jacobi beinahe ganz in Hamanns Worten über den Glauben aufgestellt und damit das große Aufsehen und Wirkung, wenn hier und da auch nur auf schwache, schon mit dem bloßen Worte Glauben sich begnügende

Menschen gemacht hatte, machte Hamann heftig herunter; so auch die Gegensätze von Idealismus und Realismus, die Jacobi auch in seinem um dieselbe Zeit herausgegebenen *Hume* und überhaupt beschäftigten; [sie seien,] schreibt ihm Hamann, nur *entia rationis*, wächserne Nasen, ideal; nur seine Unterscheidungen von Christentum und Luthertum seien real, *res facti*, lebendige Organe und Werkzeuge der Gottheit und Menschheit; so seien ihm (Hamann) Dogmatismus und Skeptizismus die »vollkommenste Identität«, wie Natur und Vernunft. Wenn freilich Christentum und Luthertum ganz anders konkrete Realitäten und Wirklichkeiten sind als abstrakter Idealismus und Realismus und Hamanns in der Wahrheit stehender Geist über dem Gegensatze von Natur und Vernunft usf. steht, so ist schon früher ausführlicher bemerkt worden, daß Hamann gänzlich unfähig wie unempfänglich für alles Interesse des Denkens und der Gedanken und damit für die Notwendigkeit von jenen Unterscheidungen war. Am schlimmsten kommt Jacobis Wertschätzung des Spinoza, welche doch zugleich nur ganz den negativen Sinn hatte, daß derselbe die einzig konsequente Verstandesphilosophie aufgestellt habe, bei Hamann weg, der wie gewöhnlich zu weiter nichts als schimpfendem Poltern kommt. Daß Jacobi den Spinoza, »den armen Schelm von kartesianisch-kabbalistischen Somnambulisten, wie einen Stein im Magen« herumtrage, das seien alles »Hirngespinste, Worte und Zeichen, *de mauvais(es) plaisanteries* mathematischer Erdichtung zu willkürlichen Konstruktionen philosophischer Fibeln und Bibeln« (Hamanns Briefwechsel mit Jacobi, S. 349–357 u. f.). »Verba sind die Götzen Deiner Begriffe«, ruft er ihm zu (ebenda S. 349), »wie Spinoza den Buchstaben zum Werkmeister sich einbildete« u. dgl. – *Hemsterhuis*, den Jacobi so sehr verehrte, ist Hamann ebensosehr verdächtig (»eine platonische Mausfalle«); er ahnt in diesem wie in Spinoza nur taube Nüsse, Lügensysteme usf. Er (ebenda S. 341) gesteht Jacobi aufrichtig, daß ihm seine eigene Autorschaft näherliege als Jacobis und ihm, der Ab-

sicht und dem Inhalte nach, selbst wichtiger und nützlicher zu sein scheine. In derselben Zeit kam Jacobi sehr ins Gedränge mit seiner Verteidigung des von ihm selbst verachteten Starck, die er gegen die Berliner unternommen hatte; er erfährt von Hamann keine bessere Aufnahme mit einer solchen *politischen Freundschaft*, wie Hamann jene Verteidigung bezeichnet. Jacobi erwiderte diese Mißbilligungen aller seiner literarischen Unternehmungen[16] nur mit der Berufung auf seinen Charakter, daß wissenschaftliche Verstellung nicht in ihm sei, und es sei ihm nie in den Sinn gekommen, weder dem Publikum noch irgend jemand etwas weiszumachen. Aber gewiß hatte ihm unter diesen vielfachen Verwicklungen, die alle Interessen seines Geistes in Anspruch nahmen, nichts Empfindlicheres geschehen können als die alles mißbilligenden Explosionen Hamanns, die ohnehin so ins Blaue und in die Kreuz und Quer liefen, daß sie das Verständnis einzuleiten oder zu fördern wenig geeignet waren. Doch schwächte alles dies das innige Vertrauen nicht; in der Gegenwart sollte Jacobi die Seele Hamanns, jenen letzten Grund ihrer Freundschaft finden und darin die Auflösung aller Mißverständnisse, die Erklärung der Rätsel des Geistes erkennen und verstehen lernen. Aber Jacobi schreibt nach dem Aufenthalte Hamanns bei ihm an Lavater, 14. Nov. 1787 (Fr. H. Jacobis auserl. Briefwechsel I, S. 435): »Es hat mich gekostet, ihn zu lassen« (von diesem *Lassen* nachher); »von einer andern Seite mag es gut sein, daß er mir entzogen wurde, damit ich mich wieder sammeln konnte. *Seiner Kunst zu leben und glücklich zu sein, bin ich nicht auf den Grund gekommen*, wie sehr ich es mir auch habe angelegen sein lassen.«* An denselben vom 21. Jan. 1788 (ebenda, S. 446):

* Lavater (ebenda, S. 438) sagt in seiner Antwort über diese Schilderung Hamanns: »Dieses seltsame Gemisch von Himmel und Erde könnte übrigens für unsereins als eine *Fundgrube* großer Gedanken benutzt werden.« Späterhin, als Rehberg in Hannover gegen Jacobi den Ausdruck gebrauchte, daß dieser sich »zu so *verwirrten* Köpfen wie Lavater u. and. gesellt habe«,

16 A: »Benehmungen«

»Du sprichst von *Buchholzens* Sonderbarkeiten; der ist, von dieser Seite betrachtet, nichts, platterdings nichts gegen *Hamann*; ich kann *Dir* nicht sagen, wie der *Hamann* mich gestimmt hat, *schwere Dinge zu glauben*; ein wahres πᾶν ist dieser Mann an Gereimtheit und Ungereimtheit, an Licht und Finsternis, an Spiritualismus und Materialismus.« Das Resultat, daß Jacobi »der Kunst Hamanns, glücklich zu sein, nicht auf den Grund gekommen«, ist nicht ein Mißverständnis, etwa ein Unverständnis zu nennen; er ist durch dessen Gegenwart an ihm nicht irre geworden, aber irre geblieben.

Was endlich den anderen *Sohn*, den *Alcibiades Buchholz*, betrifft, dessen großmütige Geschenke und vertrauensvolles Verhältnis die Grundlage zu Hamanns Reise ausmachten, so schreibt Jacobi über denselben, außer dem Angeführten, am 23. Juli 1788 an Lavater nach Hamanns Tode (a. a. O., S. 482): »Buchholz mit Frau usf. ist abgereist; Gott, was mich dieser Mann gedrückt hat. Ich habe diesen sonderbaren Menschen erst vorigen April, da ich Hamann zu besuchen in Münster war, näher kennengelernt. Hamann hat ihm das Geschenk, das er von ihm erhielt, *wahrscheinlich mit dem Leben bezahlt*. Und doch hat eben dieser Buchholz Eigenschaften, die Ehrfurcht, Bewunderung und Liebe einflößen. Ich glaube nicht, daß eine menschliche Seele reiner sein kann als die seinige. *Aber sein Umgang tötet.*«

Hamann selbst war zunächst von seinem körperlichen Zustande gedrückt; er hatte sich, wie er (Bd. VII, S. 411) schreibt, »mit geschwollenen Füßen und einer zwanzigjähri-

entgegnet Jacobi (ebenda, S. 471) auf ähnliche Weise in Ansehung Lavaters, daß derselbe *ein lichtvoller* (?) Geist sei, in dessen Schriften sich vieles finde, was den Mann von Genie charakterisiere, und auch von dem abstraktesten und tiefsinnigsten Philosophen, und vielleicht von ihm am mehrsten, trefflich *benutzt* werden könne. Von Hamann hat Jacobi nur die zunächst *Hume* entnommenen Sätze vom Glauben benutzt, nicht sein *principium coincidentiae*, das Konkrete seiner Idee. Aber man kann sich wundern, daß solche innige Freundschaft sich auf das kalte Ende der »Benutzung« reduzieren soll.

gen Ladung böser Säfte, die ich durch eine sitzende, grillenfängerische Lebensart, leidenschaftliche Unmäßigkeit in Nahrungsmitteln des Bauchs und Kopfs gesammelt hatte«, auf die Reise gemacht. Von derselben Unmäßigkeit im Essen und Lesen spricht er während seines Aufenthälts in Westfalen, und die im Lesen gibt sich aus seinen Briefen sattsam zu erkennen. Die Brunnenkuren, ärztliche Behandlung und sorgsamste, liebevollste Pflege, die er in seinem Aufenthalte zu Münster, Pempelfort und Wellbergen genoß, vermochten seinen geschwächten Körper nicht mehr zu erneuern. Er von seiner Seite drückt allenthalben die vollkommenste Befriedigung aus, die er in dem neuen Kreise des Umgangs genoß. *Der Lobredner* oder *Kunstrichter* seiner wohltätigen Freunde zu sein, könne ihm aber nicht einfallen (VII. Bd., S. 366). »Ich lebe hier«, schreibt er noch am 21. März 1788 von Münster aus, »im Schoße der Freunde von gleichem Schlage, die wie die Hälften zu meinen *Idealen der Seele* passen. Ich habe *gefunden* und bin meines Fundes so froh wie jener Hirte und das Weib im Evangelio; und wenn es einen Vorschmack des Himmels auf Erden gibt, so ist mir dieser Schatz zuteil geworden, nicht aus Verdienst und Würdigkeit« (Bd. VII, S. 409). Öfters sagt er, die Liebe und Ehre, die ihm widerfahre, sei unbeschreiblich, und er habe Arbeit gehabt, sie zu erdulden und zu erklären; er war zunächst von »allem übertäubt und *verblüfft*«. Immer drückt er sich in diesem Sinne und [in] der Empfindung der Liebe aus, wie auch sonst die Briefe an seine Kinder aus dieser Periode sehr milde, anziehend und rührend sind. Aber Hamann, der das Bewußtsein hatte, daß Jacobi manche schwere Probe der Geduld mit seinen bösen Launen ausgehalten und deren noch mehr zu erwarten hatte (Bd. VII, S. 376), Hamann, der bei seiner inneren vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alles um so mehr selbst auszuhalten fähig war, konnte es doch nicht fortgesetzt unter diesen »Idealen der Menschheit«, wie er seine Umgebung öfters bezeichnet, aushalten. Daß so vieles in seinem Innern vorging, was er nicht beschreibt und was in

der Empfindung »des unbeschreiblich vielen Guten und Wohltätigen«, das er genoß, nicht ausblieb, wäre schon aus der gezeichneten Umgebung zu schließen; aber es drängen sich bestimmtere Blicke in dasselbe auf. Jacobi erzählt einige Monate nach dessen Tode (Jacobis Auserl. Briefwechsel, S. 486), Hamann habe sich mit jenem Besessenen verglichen, den ein böser Geist wechselweise bald ins Feuer, bald ins Wasser warf; dieser Vergleich passe gewissermaßen auch auf ihn (Jacobi). »O daß mir die Hand erschiene«, ruft er aus, »die mich lehren könnte *gehen auf dem Wege menschlichen Daseins.* – Die Hand, die Hand! rief ich mehrmals meinem Hamann zu. ›Vielleicht‹ war unter einem Strom von Tränen eines der letzten Worte, die ich aus seinem Munde hörte.« Man sieht hier zwei Männer so gebrochen in sich, der Belehrung, *auf dem Wege menschlichen Daseins zu gehen,* noch so bedürftig, einander gegenüberstehen, die schon ein tief bewegtes Leben des Gemüts durchlaufen hatten. – Nach dem Aufenthalte von etlichen Monaten bei Jacobi zu Pempelfort (vom 12. August an, und zu Düsseldorf vom 1. Oktober bis 5. November 1787) verläßt Hamann das Haus seines Freundes plötzlich, wirft sich, ohne ein Wort von seinem Vorhaben zu sagen, bei kläglicher Witterung, einer seiner Meinung nach auflebenden Gesundheit in den Postwagen und fährt wieder nach Münster zu Buchholz. Der nähere Aufschluß über diese Flucht, die er »mit Gewalt und List« habe ausführen müssen (einige hierher bezüglich scheinende Billette sind nicht abgedruckt; siehe Hamanns Briefwechsel mit Jacobi, S. 384), liegt gewiß nicht in mißliebigen Vorfallenheiten oder verletzenden Benehmungen, sondern vielmehr in dem Gegenteil, das seine Verlegenheit zur Angst gesteigert [hatte], aus der er sich nur durch Flucht Luft zu machen wußte. Er expliziert sich (Hamanns Briefwechsel mit Jacobi, S. 386) nur so darüber: »Du armer Jonathan, hast sehr übel an Deinen beiden Schwestern und an mir Lazaro getan, das harte Joch und die schwere Last einer so *männlichen* Freundschaft, einer so *heiligen* Leidenschaft, als unter

uns obwaltet, ihrem Geschlecht, das die Natur weicher und zahmer gemacht hat, aufzubürden. Hast Du nicht bemerkt, lieber Jonathan, daß die beiden *Amazonen* es darauf angelegt hatten, mich alten Mann um die Ehre meiner ganzen Philosophie, um alle Deine günstigen Vorurteile für selbige zu bringen und uns beiderseits in solche Verlegenheit zu setzen, daß wir uns beide wie ein Paar *philosophische Gespenster* lächerlich vorkommen würden?« Hamanns Philosophieren, oder wie man das irrlichternde Gespenstige seines Fühlens und Bewußtseins nennen will, konnte sich leicht gegen geistreiche Frauenzimmer, mit denen nicht durch Poltern und Kruditäten etwa, womit er sich [sonst] heraushalf, abzukommen war, in Bedrängnis und Angst gesetzt fühlen, wenn es aus seiner Nebulosität zur Klarheit des Gedankens oder der Empfindung herauszutreten sollizitiert wurde. – Im folgenden Briefe von Hamann heißt es: »Die Liebe, die ich in Deinem Hause genossen, hat kein Verhältnis zu meinem Verdienst; ich bin *wie ein Engel vom Himmel* darin aufgenommen worden; wenn ich ein *leibhafter Sohn des Zeus* oder *Hermes* gewesen wäre, hätte ich nicht größere Opfer der Gastfreiheit und großmütigen Verleugnung finden können, worin sich Helene« (eine der Schwestern Jacobis) »unsterblich hervorgetan. Sollte ich nun diese *Übertreibung* des *Mitleids* bloß meinen Bedürfnissen und nicht vielmehr der Freundschaft für mich zuschreiben und mir etwa anmaßen, was Dir mehr als mir selbst gehörte?« Die übergroße Verehrung und Sorgsamkeit, die er genoß und die er der Freundschaft für Jacobi und nicht für seine Persönlichkeit zuschrieb, vermehrte noch jene Verlegenheit und Not seines Zustandes.

In demselben Briefe (vom 17. November 1787, s. Briefwechsel mit Jacobi, S. 383) appelliert Hamann wegen seiner[17] Flucht an Jacobis Freundschaft, als des Jonathans seiner Seele, der er sein und bleiben werde, solange er (Hamann)

17 A: »über seine«

sich seines Daseins und Lebens bewußt sein werde, nach so vielen und großen Verbindlichkeiten für all das Gute usf. Auf Jacobis Äußerung, ob es ihm (Hamann) in seinem Aufenthalte bei Buchholz in Münster etwa übel gehe, entgegnete Hamann: »Hier, an dem eigentlichen Orte meiner Bestimmung und meines Ausgangs aus meinem Vaterlande? War es nicht mein Franz (Buchholz), der mich rief und ausrüstete zu dieser ganzen Laufbahn, die ich mit Frieden und Freude zu vollenden der besten Hoffnung lebe und des besten Willens bin? Hier sollte es mir übel gehen, wo ich wie ein Fisch und wie ein Vogel in meinem rechten Elemente bin?« Dieser Empfindung und Meinung unerachtet hielt es Hamann nicht lange daselbst aus. Jacobi schreibt vom 21. Januar 1788 (Auserlesener Briefwechsel, Bd. I, S. 446) an Lavater: »Hamann ist kaum vierzehn Tage in Münster gewesen, so hat er den Einfall bekommen, ganz allein nach Wellbergen, Buchholzens Rittersitze, zu reisen. Alle Vorstellungen, Bitten und Zürnen halfen nichts; er ging. Und was jedermann vorausgesehen hatte, geschah, er wurde krank.« Nach einem vierteljährigen Aufenthalte während des Winters an diesem, wie Jacobi sagt, morastigen und feuchten Orte, währenddessen der Briefwechsel zwischen beiden stockte, kehrte Hamann gegen Ende März nach Münster zurück, von wo er nach der Mitte Juni noch einmal Jacobi zu besuchen im Begriff war, um von ihm Abschied zu nehmen und nach Preußen zurückzukehren; aber an dem zur Abreise bestimmten Tage erkrankte er heftig und beschloß den Tag darauf, am 21. Juni 1788, ruhig und schmerzlos sein so bedrängtes Leben.[18]

18 siehe auch *Notiz zu Hamann*, S. 551f.

Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis

Ein Beitrag
zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit
von Karl Friedrich G[ösche]l

> Darum rühme sich niemand eines Menschen. Es ist alles euer. Es sei Paulus oder Apollo, es sei Kephas oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das *Gegenwärtige* oder das *Zukünftige*, alles ist euer. Ihr aber seid Christi; Christus aber ist Gottes. 1. Kor. 3,21–23.

Berlin, bei E. Franklin. 1829
(Rückseite des Titelblattes Motto: I. Kor. 1,20–23)[1]

Aphorismen mochte der Herr Verfasser seine Betrachtungen über die auf dem Titel genannten Gegenstände etwa nur darum nennen, weil er sie nicht in die förmlichere Methode der systematischen Wissenschaft und in abstraktere Ausführlichkeit gefaßt hat. Sonst steht der Vortrag innerhalb der besonderen Materien und Gesichtspunkte, welche betrachtet werden, in gründlichem Zusammenhang und erfordert einen aufmerksamen denkenden Leser, der auch da, wo die Exposition sprungweise zu gehen scheint, was doch nur mehr in dem ersten Abschnitte als in dem folgenden der Fall ist, den Faden der Gedanken zusammenzuhalten gewohnt ist. Diese Schrift hat das Ausgezeichnete und Seltene – sie ist, wenn man will, ein bedeutendes sogenanntes Zeichen der Zeit –, daß der Herr Verfasser in frommem Sinne, durchdrungen ebenso von der Wahrheit der alten, d. i. eigentlichen christlichen Glaubenslehren als von dem Bedürfnisse der denken-

1 in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1829, Nr. 99/100, 101/102, 105/106

den Vernunft, und zwar in durchgeübter Bildung derselben sich beweist. Hiermit befindet sich hier das Interesse dem Inhalt und der Form nach unmittelbar in dem Mittelpunkte der spekulativen Philosophie. Der Unterschied, der zwischen Christentum und philosophischem Denken als eine unendliche Entfernung und unausfüllbare Kraft vorgespiegelt zu werden pflegt, ist mit einem Male zurückgelegt; dieser angebliche Zwischenraum ist in dieser Tiefe gar nicht vorhanden. Die vorliegende Schrift ist daher nicht ein *Einleiten* und *Vorreden* vom Wissen und Religion und Glauben, welches Einleiten und Vorreden, das sich außerhalb der *Sache* hält, dennoch von der Theorie des Nichtwissens für die ganze Wissenschaft selbst, ja selbst für die Religion ausgegeben worden ist; hier wird vielmehr von der Sache gehandelt. Wenn oft das Aufstellen des sogenannten Rätsels der Welt für die höchstmögliche Anstrengung und Erhebung des Geistes ausgegeben wird, so daß aber von dessen Auflösung wesentlich zu abstrahieren sei, so ist dagegen dem Herrn Verfasser die Befriedigung in der durch die Offenbarung längst gegebenen Auflösung früh geworden, und in Beziehung hierauf beschäftigt sich diese Schrift weiter mit der Auflösung des subjektiven Rätsels, wie jene ursprüngliche Einheit des Christentums und der spekulativen Vernunft und die selbstbewußte Einigung derselben sich für die Vorstellung als unfaßlich zeigen möge. Es ist einerseits der auf das alte Christentum gegründete Glaube und andererseits die rationalistische Theologie, welche der Herr Verfasser zu verständigen sucht, jenen, insofern derselbe von dem Mißtrauen, ja von der Feindschaft gegen die Philosophie befangen ist, diese, von welcher die christliche ebensowohl als die philosophische Erkenntnis Gottes verworfen und die Vernunft überhaupt, deren Namen sie im Munde führt, völlig verkannt wird. – Die Wichtigkeit der abgehandelten Materien, wie die Art und Weise ihrer Behandlung, damit auch, wie wir nicht unerwähnt lassen dürfen, das vielfache Verhältnis derselben zu den philosophischen Bemü-

hungen des Referenten, veranlassen diesen, durch einen ausführlicheren Bericht die Leser auf diese Schrift, die anderwärts etwa nur verunglimpft oder am liebsten ignoriert werden möchte, aufmerksam und vorläufig mit derselben bekannt zu machen.

Es ist »die Philosophie unserer Zeit«, über welche der Herr Verfasser den unbefangenen Christen gegen den nur Endliches denkenden und alle Wahrheit verendlichenden Verstand der rationalistischen Theologie ins Klare zu setzen bemüht ist. Er sagt S. 2, daß die Aufgabe, sich in die Zeit und damit uns in die unsrige zu schicken in Beziehung auf die Philosophie derselben und deren gegenwärtigen Höhepunkt, von denjenigen Christen, welche ihre Berufsverhältnisse zur Wissenschaft gerufen haben, ohne Sünde nicht leicht ganz abgewiesen werden könne. Sie nötige, fügt er hinzu, »auch demjenigen Christen, der für sich an seinem einfachen, lebendigen Glauben genug hat und in dem vorstellenden Elemente der absoluten Wahrheit gewiß wird, besondere Aufmerksamkeit« ab. Das eine, was die Philosophie, und zwar als Wissenschaft, zu leisten hat, ist, die Form des Denkens aufzusuchen und in dieser den Gehalt der Wahrheit zu erkennen; aber die Wahrheit ist auch für sich in dem frommen Glauben des Christentums längst in seiner eigenen Gestalt vorhanden, und dieser macht in seiner göttlichen Zuversicht die Forderung an die Ergebnisse des Denkens, daß »sie sich mit ihm übereinstimmend zeigen«. Den früheren Ausweg, dieser Forderung durch die Vorspiegelung aus dem Wege zu gehen, daß Religion und vernünftiges Denken zwei ganz verschiedene Gebiete seien und ganz auseinandergehalten werden müssen, verschmäht die Philosophie neuerer Zeit nicht nur, sondern sie selbst ist es, welche diese Vergleichung hervorruft und das Recht des Glaubens, daß seiner Forderung Genüge geleistet werde, anerkennt. »Die Philosophie unserer Zeit«, sagt der Herr Verfasser »nennt sich wohl selbst eine christliche, sie will nicht als eine Förderung oder Vervollkommnung des Christentums, sondern als dessen

Frucht und Werk gelten; sie nennt sich als das Gemeingut des Menschengeschlechts das höchste Erzeugnis des Christentums; sie spricht so unbedingt ihre Achtung vor dem geoffenbarten Worte Gottes als der gegebenen absoluten Wahrheit aus und eifert so unverdrossen gegen alle Verdrehung und Ausleerung des realen Gehalts der Heiligen Schrift und gegen dessen lose Verflüchtigung in puren selbstgemachten Geist und baren Menschenverstand.« – Ungeachtet es hiernach sehr gewagt, ja nicht zu verantworten sein würde, wenn diese wissenschaftlichen Bestrebungen, ohne nähere Kenntnis davon zu nehmen, mit dem Argwohne angesehen würden, daß am Ende doch die Wahrheit der geoffenbarten Religion darin *mittels* des Begriffs *eine andere* werde als die in der Vorstellung *unmittelbar* gegebene (»hiermit ist bestimmt und gründlich der Punkt der Kontroverse« ausgesprochen), so geschieht es dennoch, und zwar auf die merkwürdige Weise, daß die *bibelgläubigen* Christen mit ihren Gegnern, die sich als die Verständigen *die Rationalisten* nennen, in »*nichts übereinzustimmen* scheinen als in den Anklagen gegen die spekulative Philosophie«. »Der Rationalismus bleibt sich treu und konsequent, wenn er als die *subjektive, abstrakt-sinnliche Verstandesweisheit*« (1. Kor. 1, 21, weil die Welt durch *ihre* Weisheit Gott in *seiner* Weisheit nicht erkannte) »der spekulativen Philosophie als dem *objektiven* Gedanken sich widersetzt, indem sein Standpunkt ... die spekulativen Ergebnisse sofort verzerrt und ihrer Geltung entkleidet«. ›Der sogenannte *Supernaturalismus* ist als System der christlichen Theologie wesentlich in allen Beziehungen, folglich auch in seinem Verhältnisse zur spekulativen Philosophie, verschieden von dem Rationalismus. Es ist daher nur der Verirrung einzelner christlicher Theologen zuzuschreiben, wenn sie mit dem Rationalismus gegen die Philosophie gemeine Sache machen; sie werden selbst rationalistisch, wenn spekulative Lehren von ihnen dem abstrakt-sinnlichen Verstande unterworfen und hiermit in ihrem innersten Wesen verletzt und verkehrt

worden sind. Die Inkonsequenz solcher Theologen ist, daß sie in diesem Verfahren in eine Sphäre zurückfallen, die sie als unwirklich und lügenhaft und sowenig als die Philosophen anerkennen und wonach sowenig die Theologie als Philosophie gerichtet werden.‹ Die gründliche Ansicht des Herrn Verfassers beweist sich in dieser genauen und einfachen Bestimmung des Unverstandes, in welchem die christliche Theologie gegen sich befangen ist, wenn sie selbst den rationalistischen Verstand, der ihrem eigenen Inhalte tödlich ist[2], auf- und annimmt, wenn sie sich gegen die Philosophie kehrt. Untersucht man das beiden Gemeinschaftliche näher, so findet sich die Quelle ihrer Verkehrungen in dem Mangel an Bewußtsein und Erkenntnis über die Natur der Kategorien, deren sie sich bei der Behandlung, es sei Behauptung oder Bestreitung, philosophischer Sätze bedienen. Hart oder überhaupt ungehörig scheint die Beschuldigung, daß sie nicht wissen, was sie sagen. Aber wenn eine geläufige Reflexionsbildung einen Inhalt in seinen Zusammenhängen und Gründen räsonierend oder salbungsvoll zu explizieren weiß, so ist von solcher Fertigkeit noch sehr das logische Bewußtsein über die Formen selbst und deren Wert zu unterscheiden, in denen alle Verbindungen der vorgetragenen Vorstellungen gemacht werden. Auf diese Formen aber kommt es in spekulativer Betrachtung nicht nur wesentlich, sondern sogar allein an, denn in dieser höheren Sphäre des Denkens erkennt sich das, was den innersten Punkt ausmacht, die Unwahrheit des Unterschiedes von Form und Inhalt, und daß es die reine Form selbst ist, welche zum Inhalt wird. Daß die Beschuldigung, nicht zu wissen, was man sagt, nicht zuviel ist, ergibt sich auf eine in der Tat unglaubliche Weise an den nächsten besten wie an den ausgezeichnetsten der vielfältigen Verhandlungen, welche gegen die spekulative Philosophie gerichtet sind. Die Entwirrung der mancherlei Angriffe, Einwendungen, Zweifel, welche der Herr Ver-

2 A: »ist, darauf«

fasser in der vorliegenden Schrift vornimmt, wird eben dadurch so klar und erfolgreich, daß derselbe, im Besitze jenes scharfen Bewußtseins über die Gedankenformen, mit Bestimmtheit diejenigen aufzeigt, welche in jenen Angriffen unbefangen gebraucht werden; – dieses Aufzeigen erleichtert nicht nur, sondern führt sogleich beinahe von selbst und für sich die Einsicht in ihre Unstatthaftigkeit herbei. Formen der Entzweiung und des Unwahren, die Kategorien des Endlichen, sind an sich selbst unbrauchbar, um das in sich Einige, das Wahre, zu fassen und zu bezeichnen; in den Einwendungen gegen das Spekulative wird aber nicht nur immer von solchen Gedankenformen Gebrauch gemacht, sondern es geschieht sogar ferner dies, daß diese Formen des Unwahren an die Stelle der spekulativen Gedanken, die beurteilt werden sollen, gesetzt und diesen so ein falsches Faktum untergeschoben wird.

Der Herr Verfasser betrachtet zuerst die Theorie des *Nichtwissens*, und zwar läßt er sich die Mühe nicht verdrießen, dem Schicksal desselben, wie es sich in den Darstellungen des »Heerführers auf dieser Geistesstufe in dieser Zeit, H. Fr. *Jacobi*«, allerdings am bestimmtesten und sprechendsten ausweist, nachzugehen. Peinlich ist diese Mühe, weil sie mit dem Glauben, bei einem geachteten, berühmten Schriftsteller sei wenigstens Zusammenhang und Übereinstimmung in den Vorstellungen herrschend, an denselben herangeht und sich dann in die Schwierigkeit, die Übereinstimmung einzusehen, verwickelt, bis es sich durch standhaftes Verfolgen und Vergleichen herauswirft, daß man in völlig widersprechenden Bestimmungen herumgetrieben wird, ja, woran man zunächst gar nicht denken kann, in dem Widerspruche der Behauptung desselben Standpunkts, gegen welchen von dieser Theorie des Nichtwissens soeben die schärfste Widerlegung und Verurteilung gewendet worden war.

Doch ist vorher anzuführen, wie in Beziehung auf das Nichtwissen die Unterscheidung der Standpunkte, welche den näheren Gegenstand dieser Schrift ausmachen, eingeleitet

ist. Das Verhältnis derselben ist S. 9 bestimmt so angegeben: »Die Verzichtleistung auf das Philosophieren, die es nur bis *zum Nichtwissen* bringt, *ohne daß* der von der verabschiedeten Wissenschaft *zerstörte Glaube wiederhergestellt* wird, ist genauer angesehen nur *halbe* Verzichtleistung.« – »Denn dasjenige *unglückliche Element* der Wissenschaft, welches den Glauben zerstört und eben deswegen ihr selbst die Verabschiedung zugezogen hat, ist wirklich *nicht* verabschiedet worden ... Zu konsequenter Verzichtleistung gehört es vielmehr, daß auch jenes einzelne unglückliche Element *nicht anerkannt* wird, womit demselben von selbst sein Einfluß auf den objektiven Glauben benommen ist.« Hiernach ergibt sich ein *zweiter* Standpunkt in folgender Bestimmung (S. 10): »Nachdem aber durch die Konsequenz jener Verzichtleistung dem Gedanken oder vielmehr dessen vereinzelten Elementen sein *einseitiger*, negativer Einfluß auf den über ihm stehenden objektiven Glauben und hiermit die höchste Autorität, die er usurpieren wollte, für *immer* entzogen, der Glaube selbst aber als die Treue des unbedingten Vertrauens auf die geoffenbarte Wahrheit gesichert ist, kann es nicht fehlen, daß demungeachtet die Vernunft im Dienste des Glaubens und unter der Zucht des Wortes, als der Wahrheit, gebraucht wird, um die gegebene Vorstellung mehr und mehr zum Leben und zum Verständnis zu bringen»; so erzeugt sich die Stufe *des Glaubens und Wissens*, welche beides sondert, dieses jenem unterordnet, so daß der Gedanke dem Glauben nur nützen, nicht schaden kann, – eine »Stufe der Glaubenserkenntnis, die auf der Stufe *des absoluten Wissens*« (dem *dritten* Standpunkte), »welche die Wahrheit in der Form der Wahrheit hat, als das in der *Vorstellung gegebene* und *mit Gedanken durchflochtene*, aber nicht von dem Gedanken durchdrungene Wahre bezeichnet wird, weil diese Stufe mit dem Gedanken nicht so weit als mit dem Glauben ist und diesen von ihrem Verstande unabhängig weiß ... Dieses Glauben und Wissen steht demnach zwischen dem Nichtwissen und dem absoluten Wissen in der Mitte.« –

Der Herr Verfasser geht zuerst an die Betrachtung der beiden Extreme in dem Interesse, die Philosophie unserer Zeit nach ihren letzten Resultaten, d. h. in ihren Verhältnissen zum Christentum näher und gründlicher kennenzulernen.
Die Schrift zerfällt daher in die drei Teile: I. *Das Nichtwissen.* II. *Das absolute Wissen* und III. *Glauben und Wissen.* Wir wollen es versuchen, der Darstellung in den Hauptmomenten zu folgen; aber indem sie ausgezeichnet, geist- und gedankenreich, gedrängt in ihren Folgerungen und zugleich von frischer warmer Lebendigkeit ist, wird, wenn über die allgemeinen Ausdrücke des Urteilens zu einer abgekürzten Anführung des Inhalts hinausgegangen wird, auch dieser an dem Gewichte und Verdienste freilich verlieren müssen, das ihm die Darstellung gibt.
In der ersten Abteilung gibt der Herr Verfasser vornehmlich nach Anleitung der Jacobischen Schrift *Von den göttlichen Dingen* die Antworten an, welche das *Nichtwissen* auf »die letzte aller Fragen«, die Frage *Was ist Gott?* erteilt. – An dieser Frage zeigt sich das Nichtwissen in seiner ganzen Unbefangenheit. *Gott ist*; das ist das erste. *Gott ist Gott*; das ist das zweite und *letzte*; Er ist *allein Sich selbst gleich*, und außer Ihm ist Ihm nichts gleich (nach dem Prinzip der abstrakten Identität des Verstandes). Hiermit ist die Wahrheit *unmittelbar* gewiß, und es folgt daraus das übrige; Gott ist – *alles, was wir nicht wissen können*, er ist *toto coelo* von dem geschieden und verschieden, was Er nicht Selbst ist, außerweltlich, transzendent – *und doch* auch in und mit uns; – ist wirklich, kein Individuum, kein Einzelner – und *doch* Person, ja die Persönlichkeit selbst; – Person *und doch* schlechthin unendlich, grenzenlos, überall und nirgends. – Daß sich dieses Satz für Satz aufhebt und widerspricht, entgeht dem Nichtwissen nicht; es folgert aber daraus nur, daß Gott unbegreiflich, unaussprechlich ist, was schon in dem obersten Satz liegt, daß Gott nur sich selbst gleich ist. »Statt daß nun dieses Nichtwissen«, fährt der Herr Verfasser fort, »gerade auf die Notwendigkeit und

Wirklichkeit der *Offenbarung* des« (nach jenem Resultate) *»in sich verborgenen* Gottes führen sollte, beschränkt es sich mit der im Gewissen gegebenen natürlichen Offenbarung, sosehr sie auch der Natürlichkeit des Gedankens widerspricht«. Jene sogenannte natürliche Offenbarung im Gewissen ist das unmittelbare Wissen, also Wissen nur jener abstrakten Sichselbstgleichheit Gottes, das sich dem Gedanken und dessen Reiche, dem Wissen, entzieht, welcher vielmehr für sich auf Fülle des göttlichen Wesens und somit auf konkrete Erkenntnis getrieben ist. Dieses unglückliche Herüber- und Hinübergeworfenwerden der Seele, dieses ihr rastloses Abmühen, ihren eigenen Ansichten zu entfliehen, die sie doch nicht lassen kann, wird nun weiter verfolgt.

In dem ausgesprochenen Worte, der Schöpfung, ist Gott die Ursache, er erfand das Maß und Gestalt, Gesetz und endliches Wesen, Raum und Zeit, die Tage und Jahre und Orte, die Sprache und die Sprachen, den Begriff und den Menschen; er selbst ist nicht das Maß, ist über Zeit und Raum usf., er selbst spricht nicht; so löst sich unter allen diesen Redensarten Gottes Realität und Selbständigkeit nur in das *unendliche Wesen* auf, das aller Wirklichkeit zugrunde liegt, ohne selbst für sich, ohne wirklich zu sein. »Immer wird wiederholt, daß es in dem Interesse der Wissenschaft liege, die Realität aufzulösen und zu vernichten, ... indem das Objekt aufgehoben werden müsse, um gewußt zu werden.« (Der Herr Verfasser zitiert hierzu auch die Schrift *Die wahre Weihe des Zweiflers*, Zweite Beilage.) »Und doch sehen wir diejenigen, welche auf diese Weise ihr Nichtwissen deduzieren, in gleichen Nihilismus verfallen.« – Der Herr Verfasser behält sehr fest dieses Unwesen der behaupteten Sichselbstgleichheit, der abstrakten Identität im Auge, in welcher diejenigen immer beharren, welche, indem sie die spekulative Philosophie bekämpfen, sie Identitätssystem zu nennen sich nicht entblöden. Er hält es fest, daß das Jacobische Prinzip nichts ist als diese Identität, welche zunächst Nihilismus des nur unendlichen Wesens und dann, in ihrer affirmativen

Form, der *Pantheismus* ist, den Jacobi aufs bestimmteste anderwärts so ausgesprochen hat, daß Gott das *Sein* in allem *Dasein* ist, d. h. jenes immanente und zugleich ganz unbestimmte Abstraktum. – Insbesondere zeigt er ferner, wie Jacobi in derselben Weise sich gegen das Christentum verhält; das Christentum, sagt er S. 21, ist hier, wie überall, die Probe, »an der die geheimsten Gedanken der Seele offenbar werden und – zerschellen. Die hochmütige Idee nimmt trotz aller Demut und Bescheidenheit ein Ärgernis an der Knechtsgestalt des Sohnes Gottes; ... dies Ärgernis wird von dem menschlichen Hochmut dadurch beseitigt, daß wir das, was uns an der fremden Person ärgert, auf unsere eigene Person übertragen, denn an uns selbst können wir solche Vorzüge schon eher ertragen. Indem wir die fremde Erscheinung als unwesentliche Einkleidung ansehen und das Wesen in die Idee, die Idee in uns selbst setzen« (als die Kunde des innersten Gewissens), »sind wir des Ärgernisses überhoben«; wir sind jenes Ideal; der Irrtum des Christentums liegt nur darin, daß dies Ideal auf ein einzelnes Menschenwesen übertragen wird.

Ferner wird genau nachgewiesen, wie in dieser Theorie der Verstand, welcher »sich bescheiden mußte, von göttlichen Dingen nichts zu wissen, mithin auch aus dem Widerspruche, aus der Ungedenkbarkeit nicht auf das Nichtsein schließen und dem, was sich widerspricht, noch nicht die Realität absprechen konnte«, – wie auf einmal derselbe Verstand *gegen* die *Gestalt* in der Religion mit infallibler Dreistigkeit nach demselben Gesetz des Widerspruchs entscheidet, welches er (s. oben) erst *auch* antiquiert hatte. »Fast scheint es, als wenn unser natürlicher Mensch vor Gott in Seiner Majestät weniger Scheu empfände als vor Gott in Seiner Erniedrigung« (der Gott nur in Seiner Majestät ist der unnahbare Gott, den der Mensch als das Jenseits sich fern vom Leibe und vom Geiste hält); der Gott des Verstandes ist aus purer Unendlichkeit zu vornehm, sich in unser Fleisch und Blut zu kleiden; »es gehört«, sagt der Verfasser, »eben die ganze

Liebe Gottes dazu, sich tatsächlich, persönlich in sein gefallenes Geschöpf zu versetzen und *es selbst zu sein.*« Diese Philosophie des Nichtwissens hat gelehrt, »Gott erkennen heiße Gott verendlichen, erniedrigen. Nun konnten *wir* freilich Gott nicht erniedrigen, folglich auch *nicht erkennen.* Jetzt erniedrigt Er aber Sich Selbst zu Seiner Offenbarung, und nun nehmen wir wieder in unserem Stolze an Seiner Niedrigkeit Anstoß.« Diejenigen, welche dem Glauben an die Offenbarung getreu bleiben, aber in der Behauptung, daß Gott nicht zu erkennen sei, mit dem Nichtwissen übereinstimmen, behaupten so in *einem* Flusse der Rede, Gott habe sich in Christus den Menschen geoffenbart, und zwar habe er dies von sich geoffenbart, daß er sich nicht zu erkennen gegeben habe. Sie nehmen an, Gott habe sich zum Menschen verendlicht, die Endlichkeit in sich und sich in die Endlichkeit gesetzt, er sei aber *nur* das abstrakte Unendliche, das von der Endlichkeit ganz entfernt gefaßt werden müsse.

Dem Antworten in den Jacobischen Darstellungen auf die andere Frage *Was ist der Mensch?* folgt der Herr Verfasser von S. 30–47 ebenso genau in den Anläufen, Schwankungen und Widersprüchen nach, in die es ausläuft. ›Die Frage: *was ist der Mensch?* steht mit der Frage: *was ist Gott?* in solcher Wechselwirkung, daß mit einer auch die andere beantwortet sein würde, – denn eigentlich fragen wir doch mit beiden nichts anderes als: *was ist Gott im Verhältnisse zum Menschen? was ist der Mensch im Verhältnisse zu Gott?*‹ – Ein sehr wichtiger Satz, den diejenigen nicht einsehen, die nur das Verhältnis des Menschen zu Gott angeben und erkennen wollen und dabei behaupten, daß man von Gott nichts wisse. Indem vom Herrn Verfasser den Jacobischen Darstellungen tiefe Blicke in das Herz des Menschen zugestanden werden, wird ebenso bemerklich gemacht, daß oft, wo über die höchsten Fragen Erwartungen von Aufschlüssen gegeben werden, diese auf allgemeine Aussprüche, mit denen nicht viel gewonnen, auch auf die »lehrreiche Unterbrechung durch die Ankündigung, *daß das Nachtessen aufgetragen*

sei«, hinauslaufen. Insbesondere wird die *schöne Seele*, die in jenen Darstellungen sich so heraushebt, näher untersucht, dann aber der Grundirrtum aufgedeckt, der überall über die Hauptsache, über die *Natur des Bösen*, obwaltet. Dieser zeigt sich darin, daß aus dem *Sein* die *Güte* des Seins abgeleitet wird (auch nach dem Verstandessatze der Identität) und daß, wie sich der Herr Verfasser ferner ausdrückt, geschlossen wird, daß das Herz auch *edelgeboren sei*, weil es, was das Nichtwissen gern zugibt, *edelgeschaffen* ist. Dieses Nichtwissen, welches doch nichts weiß, setze dabei das *wirkliche* Sein des Menschen *unmittelbar* voraus. Um diese Bestimmungen des Herrn Verfassers auch nur zu verstehen, müßte das Nichtwissen freilich die wesentlichen Unterscheidungen von dem, was nur ursprüngliche, abstrakte Natur, Anlage, noch nicht Wirklichkeit, und dem, was Wirklichkeit ist, kennen. Zur Erläuterung mag hier nur dies angeführt werden, daß das Tier ebensowohl gut von Natur als der Mensch und des Tieres Wirklichkeit auf dieses Von-Natur-Gutsein beschränkt ist. Aber die Wirklichkeit des Menschen ist eine erst geistig zu bewirkende, und wesentliches Moment ist darin, daß das Von-Natur-Gutsein nicht das ist, wodurch er seine Wirklichkeit schon hätte, daß dieses Gutsein von Natur für dieses sein geistiges Sein, worin allein seine Wirklichkeit ist, vielmehr das Nichtgute ist. Näher zeigt der Herr Verfasser, daß jener Grundirrtum sich dahin entwickelt, die Natur *des Bösen* so sehr zu verkennen, daß, wenn doch einmal die Rede von demselben sein soll, dasselbe bloß in *die Endlichkeit* gesetzt wird, so daß das Endliche sich in der Erkenntnis als Nichtwissen zeigt, im Willen als *Sinnlichkeit*. Das Gute, das wir wirklich in unserem Herzen finden, leiten wir aus unserem *Herzen* ab, hingegen das Böse, wenigstens den Hang dazu, schreiben wir *nicht unserer Freiheit*, soviel wir auch sonst von ihr halten, sondern unserer Endlichkeit, unserer Sinnlichkeit zu; diese aber ist an sich nichts als notwendige Schranke für dieses Leben. – So lassen wir Böses, Endliches, Unvollkommenes, Sinnliches bunt durch- und

ineinanderfließen, und um ja nicht aus dem behaglichen Dunkel über uns selbst herauszukommen, tun wir das Letzte hinzu, die Schuld des Bösen – als des Sinnlichen, Endlichen, der notwendigen Schranke für dieses Leben – *auf Gott* zu wälzen, welches wir wieder damit gutmachen, daß wir das Böse etwas besser machen. Und doch, fügt der Herr Verfasser hinzu, bedürfte es für diejenigen, die aus sich selbst nichts zu wissen eingesehen haben – wenn das Nichtwissen die *Herzenseinfalt* und *Geistesarmut* wäre, welche in der Bergpredigt seliggepriesen wird –, weiter nichts, als daß sie sich vom Worte Gottes belehren ließen; ein einziger, ernster, heller Blick in das dritte Kapitel der Genesis würde genügen, um über sich und die Welt zum Verständnisse zu kommen. (Im Nachwort S. 190 kommt der Herr Verfasser auf dieses Kapitel zurück und gibt auf Veranlassung einer Äußerung des Referenten in diesen *Jahrbüchern* interessante, klare Erläuterungen darüber.) Wie das Nichtwissen mit den tieferen Bedürfnissen und Gedanken unbekannt ist, so bemerkt der Herr Verfasser auch von den vorhin erwähnten »schönen Seelen« der Jacobischen Zeit, daß sie von Bibel und Katechismus nicht allein nichts glauben und annehmen, sondern auch wirklich nichts wissen. – Ein Beispiel gibt die bei einer anderen Gelegenheit angeführte fromme Fürstin Gallitzin, die erst durch Hamann veranlaßt wurde, sich mit der Bibel, die sie niemals noch gelesen hatte, bekanntzumachen.

Im zweiten Abschnitt (S. 48–115), *Das absolute Wissen,* setzt der Herr Verfasser den allgemeinen Standpunkt sogleich so fest, daß *alle* Geistestätigkeit (nicht ein besonderes Vermögen oder Teil desselben) sich eben dadurch als Geist erweise, daß sie das ihr entgegengesetzte ruhige Sein in sich aufzunehmen und hiermit den Dualismus, welcher sie von dem *Sein* trennt, aufzuheben das Streben und die Aufgabe hat, um nicht *an,* sondern *in* dem Gegenstande zu sein. – Dies als die Natur der Tätigkeit des Geistes überhaupt ins Auge gefaßt, würde der *Psychologie* zu einem weniger oberflächlichen Zustande verhelfen, als der ist, in welchem wir

sie gewöhnlich sehen; und umgekehrt, wenn die gewöhnlichsten Tätigkeiten des Geistes in dem, was sie bezwecken und vollbringen, unbefangener, und zwar nur empirisch betrachtet würden, so würde dadurch gleichsam als durch eine Induktion die Apprehension entweichen, welche die spekulative Idee bei den Ungeübten erweckt, indem diese nichts anderes ausspricht, als was am offenbarsten in allem Tun der Seele sich zu erkennen gibt. Gewöhnt an die Form der Idee in dieser ihrer Erscheinung der Anwendung, würde es erleichtert sein, die Idee für sich selbst in ihrer Unbeschränktheit zu fassen, wo es nicht mehr um endlichen Gehalt, sondern um den unendlichen der Wahrheit selbst zu tun ist. Die Aufgabe und das Streben, von dem nun der Verfasser spricht, geht auf diese Wahrheit; es gehört der *gesamten* Geistestätigkeit an, in welche sich der Geist aus jenen besonderen Geschäftigkeiten und deren beschränktem Gehalte zurücknehmen muß. Es ist (S. 48) nicht dem menschlichen Geiste an und für sich, d. i. dem Geiste, der sich dem Menschen offenbart, sondern eben dem Menschen selbst in seiner abstrakten Natürlichkeit, der Zerstückelung des Geistes in einzelne Richtungen und der eigenmächtigen Operation mit vereinzelten selbstischen Kräften zur Last zu legen, wenn das Streben auf keine Weise befriedigt, die Aufgabe auf keine Weise gelöst wird, wodurch es endlich dahin kommt, daß *Sein und Wissen* sich gänzlich trennen und ersteres als das Unverwüstliche eben darin gesetzt wird, daß es *nicht weiß* und *nicht gewußt wird.*

»Das Sein ist unwahr und unwirklich, weil es bewußtlos ist; wahr und wirklich ist nur der Geist, *womit von selbst Endliches* und *Unendliches aus der Wirklichkeit scheiden*« (S. 49). Diejenigen aber können nicht zu diesem Scheiden und damit auch nicht zum Bewußtsein der Wirklichkeit gelangen, welche an dem Gegensatz des Endlichen und Unendlichen und eben deswegen am Endlichen kleben bleiben. Scharfsinnig vergleicht nun der Herr Verfasser Nichtwissen und absolutes Wissen in Ansehung ihres Verhaltens zum *Sein*; beide kom-

men darin überein, daß sie dem Sein eine Unerkennbarkeit zuschreiben; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß das Nichtwissen *diesem Sein die Wirklichkeit* zuschreibt, das absolute Wissen aber dem bloßen Sein nicht nur die Erkennbarkeit, sondern damit auch die Wirklichkeit abspricht; dem Nichtwissen ist Sein und Nichtwissen, dem absoluten Wissen Nichtsein und Nichtwissen identisch. – Das Nichtwissen weiß viel von einer Erhebung über die Natur zu reden; aber es liegt in seiner Natur, nicht zu wissen, was es heißt, sich über die Natur zu erheben; die Erhebung über die Natur würde das Nichtwissen in Wissen verwandelt haben.

Nach dieser Andeutung des Überganges von dem Nichtwissen zum Wissen, die ihre weitere Bestimmung in dem Satze hat, daß, solange Gott dem Subjekt *nur* als *Gegenstand* entgegentritt, er nicht erkannt werden kann, betrachtet der Herr Verfasser wieder zuerst die Frage *Was ist Gott?* »Solange wir Gott nicht wissen, wissen wir überhaupt nichts, *denn was ist außer Gott und ohne Gott?*« – Der Herr Verfasser geht, einerseits frei von den Trivialitäten und Eitelkeiten der endlichen Reflexion, andererseits begründet und fest in dem christlichen Glauben – in dem lebendigen, erfahrenen Pfingstglauben, welcher aus dem Gehorsam des Kirchenglaubens sich entwickelt –, in das Innerste der Nacht dieses Gegenstandes, welche für den in jenen beiden Bedingungen stehenden Geist zum Tage der Erkenntnis sich erleuchtet. Es wird dabei von Darstellungen des Referenten ausgegangen, [es werden] »womöglich die verfänglichsten und gefährlichsten oder die verschriensten Äußerungen« vor dem Leser vorübergeführt, die Sätze mit der Lehre der Schrift verglichen und Schwierigkeiten und Mißverständnisse, die ein im endlichen Denken befangenes Meinen erweckt, oder vielmehr Absprünge und Ableitungen von dem Sinne und wirklichen Inhalte derselben vorgenommen und aufgeklärt. Der Herr Verfasser behandelt den spekulativen Gegenstand mit ebensoviel lebendiger Originalität als mit der schärfsten Bestimmtheit des Denkens;

die Begriffe gewinnen in der frischen und scharfsinnigen Behandlung eines selbständigen Denkens weitere Bewährung und neue Klarheit. Es sind Hauptsätze und einige Züge, die wir davon kurz herausheben wollen.

Nachdem die Immanenz des Begriffs aus dem Satze, daß die absolute Substanz ebensosehr Subjekt und das absolute Subjekt ebensosehr Substanz sei, bestimmt worden, wird (S. 62) angeführt, daß die Schrift, indem sie lehrt, daß der Mensch aus sich selber, aus seiner von Gott getrennten Subjektivität zu Gott und zur Erkenntnis Gottes nicht gelangen kann, sich selbst als das Wissen erweist, welches nichts anderes aussagt, als daß der Mensch nur durch Gott, als das allgemeine Wissen (das besondere Wissen ist das von Gott getrennte, eigene, zufällige Wissen des Menschen), zu Gott als der allgemeinen Wahrheit gelangen kann. Näher werden folgende Sätze entwickelt. Das *erste* ist: Gott selbst ist nicht bloß das ewige Sein (Substanz), sondern auch das Wissen Seiner Selbst (Subjekt) – wie mögen die, welche die spekulative Philosophie beurteilen wollen, diesen ausdrücklichsten Satz derselben ignorieren, um sie des Pantheismus zu beschuldigen! –; Gott ist nur insofern wirklich, als Er Sich selbst weiß; mit Seinem Bewußtsein wird und verschwindet sein Dasein; hiermit, [mit] dieser Beziehung des Seins und Wissens auf Gott als das absolute Objekt, welches sich selbst absolutes Subjekt ist, stimmt die Schrift überein. Das *zweite* ist (S. 63, 65): Gott, als das Sein in Sich Selbst, ist das Wissen Seiner in Sich Selbst – *Selbstbewußtsein* Gottes; und als das Sein im Anderen ist er das *Sichwissen* außerhalb Seiner – das *Bewußtsein* Gottes – in der Welt, in den einzelnen Wesen als Kreaturen Gottes, womit denn dies *Außersichsein* ebensowohl wieder *aufgehoben*, aufgelöst ist, indem die einzelnen Wesen nach ihrem Sein und Wissen in Gott sind als aufbewahrt, indem sie nicht Gott selbst sind, vielmehr Gott nur Er selbst in Sich selbst ist. Wenn Gott wirklich in und mit seinen Kreaturen *ist*, welches die Schrift lehrt, so ist auch das Wissen Gottes in ihnen – weil er nur ist,

indem er sich weiß –, und dieses Wissen Gottes im Menschen ist eben die allgemeine Vernunft, die nicht meine Vernunft, auch nicht ein gemeinschaftliches oder allgemeines Vermögen, sondern das Sein selbst ist, die Identität des Seins und Wissens. – »Das Sein und Wissen Gottes in mir enthält daher nicht bloß die Erkenntnis, welche Gott von mir hat, sondern auch die Erkenntnis, die ich von ihm habe und die mehr oder weniger durch das Ich getrübt werden kann, je mehr oder weniger sie aus der Identität mit der Erkenntnis Gottes von mir heraustritt. Für dieses Zweite, die Beziehung des Seins und Wissens auf den Menschen – die Substanz ist ebenso Subjekt – spricht wiederum die Verheißung.« Die Vergleichung jener Sätze mit der Schrift wird durch folgende Ausdrücke nähergebracht (S. 63 f.): »Gott weiß die Welt, die Menschheit nur insofern, als Er in ihr ist oder, wenn sie nicht in Ihm geblieben ist, sich seinerseits in sie versetzt. Der Mensch weiß Gott nur insofern, als er in Ihm ist oder, wenn er abgefallen ist, wieder in Ihn versetzt wird. Der Mensch kann aber nur durch Gott in Gott sein und, wenn er solches einmal aufgehört hat, nur durch Gott in Gott versetzt werden, als sich Gott zuvor in ihn versetzt und selbst Mensch wird und sich ihm offenbart. Nur in dieser Offenbarung, nur in *Jesu Christo* erkennt der Mensch Gott und hat keinen Namen, in dem er Gott anbeten soll, als den Namen des Menschensohnes.« – Aber in wie vielen Lehrbüchern der Theologie trifft man noch die Lehre von der Menschwerdung Gottes, in wie vielen noch Philosophie an?

Der Herr Verfasser kommt nun auf die immer wiederholte Anklage der *Selbstvergötterung* des Wissens, welche aus den Sätzen des spekulativen Wissens gefolgert zu werden pflegt: *Gottwissen ist Gottsein.* Ist Gott, indem er den Menschen weiß, selbst Mensch, so ist auch der Mensch, indem er Gott weiß, Gott selbst; das ist, heißt es, die unausweichliche Folge des absoluten Wissens, die es[3] sich selbst nicht verhehlen darf.

3 A: »er«

Der Herr Verfasser zeigt zuerst, daß in der Darstellung, deren Hauptzüge soeben angeführt worden, diese Konsequenz bereits beseitigt ist. Er zeigt, daß darin, daß der Mensch Gott erkenne, nicht nur dies liegt, daß Gott im Menschen ist, sondern auch dies, daß der Mensch in Gott ist, aber *nur* dies, daß *der Mensch in Gott ist*, nicht daß der Mensch Gott ist; – die vorhin gegebene nähere Bestimmung enthält dies so, daß das Außersichsein Gottes, sein Sein in seinen Kreaturen, auch aufgelöst ist und die einzelnen Wesen in Gott sind, nach ihrem Sein und Wissen als aufbewahrt, daß sie nicht Gott selbst sind, vielmehr nur Gott Er Selbst in Sich Selbst ist. Aber nicht aus dieser Immanenz, sondern aus der *Identität*, welches Wort in der philosophischen Exposition vorgefunden wird, ist es, daß jene Konsequenz der Selbstvergötterung gemacht wird. – Bei den soeben angeführten Formen, daß Gott *in* dem Menschen, der Mensch *in* Gott ist, könnte man an *Jacobis* Gewohnheit, in Präpositionen zu philosophieren, statt die *Kategorien*, die in jenen nur enthalten sind, wirklich auszudrücken, erinnert werden, – eine Manier, die, indem sie recht bestimmt zu sein, die Bestimmtheit auf das Letzte, das Einfachste der Präpositionen hinauszutreiben das Ansehen hat, den Blick vielmehr im Unbestimmten und Trüben läßt und es [das Bewußtsein] abhält, über die *Kategorien*, in denen der Verstand steckt, *wach* werden und sich darüber wach erhalten zu können. Wenn auch jene Formen, die der Herr Verfasser oft gebraucht, hier und da Schwierigkeit machen sollten, so ist dagegen schon aus dem Angeführten zugleich hervorgegangen, daß denselben jener Vorwurf nicht trifft, sondern die Präpositionen, die als notwendige Abbreviaturen von ihrem großen Dienste auch in der philosophischen Sprache sind, von ihm nur momentan angewendet werden, und daß sie sich in ihre bestimmten Kategorien herausgehoben und diese zum Dialektischen ihres Begriffes fortgeführt zeigen.

Dieses Wachsein über die Kategorien, welche der die Philosophie anklagende Verstand gebraucht, ist es, was diesem

fehlt; es ist anziehend zu sehen, mit welcher Schärfe der Herr Verfasser über dieses in seinem blinden Schließen pochende Denken ein offenes Auge hat und es in den Wendungen seines falschen Spieles ergreift und festhält. Es hilft nichts, einen philosophischen Begriff in seiner spekulativen Entwicklung dargestellt zu haben, noch auch außerdem aufzuzeigen, daß eine Behauptung, deren die Philosophie angeklagt wird, innerhalb jener Entwicklung *nicht* vorhanden sei. Sie [die Ankläger der Philosophie] machen *ihre* Konsequenz und bleiben mit derselben außer jener Exposition stehen; denn es ist die Konsequenz, die *sie* geschlossen haben; darüber, daß sie richtig schließen können, kommt kein Zweifel bei ihnen auf. Sie zeigen jedoch damit nur, daß sie der spekulativen Exposition nicht gefolgt sind, sonst würden sie soviel haben merken können, daß die Formen des Schließens, dessen sie sich unbefangen bedienen, hier selbst in Anspruch genommen werden, daß eine ganz andere Gedankenbildung vorausgesetzt wird als die, in der sie sich unbefangen und zutrauensvoll bewegen. – Um auf den Gang des Herrn Verfassers zurückzukommen, so bemerkt er in Ansehung der so gewöhnlich urgierten *Identität* zunächst, daß dieselbe, wie sie im spekulativen Erkennen vorkommt, den Unterschied nicht ausschließe; vielmehr hat sie denselben wesentlich in ihrer Bestimmung. Es ist die eigene Machtvollkommenheit und Willkür, aus welcher jene Ankläger die Identität, die sie als ein geschriebenes Wort vor sich sehen, allein herauslesen und sie, so abstrakt gemacht, der Philosophie zumuten; hätten sie die Augen auf die Expositionen selbst geworfen, so hätten sie gesehen, daß das Gegenteil der abstrakten Identität gesagt worden. Der Herr Verfasser rückt aber näher dem »im Denken so schwerfälligen, d. i. trägen als leichtfertigen« Verstande auf seine Verfälschungen (S. 69). Von dem Urteile »*Wissen Gottes = Sein Gottes*« geht dieser Verstand kurzweg zu dem Schlusse »also *Gott wissen = Gott sein*« und von da zu dem Endresultate »*Wenn ich Gott zu wissen behaupte, muß ich Gott selbst zu*

sein behaupten.« Bei dem ersten Schlusse ist das Vorderglied »Wissen Gottes« in »Gott wissen« verändert worden, das zweite aber unverändert geblieben; hierdurch wird der grobe Mißverstand veranlaßt, welcher gleichwohl nicht dem eigenen Fehler, sondern dem Gegner beigemessen wird. Wenn jene Veränderung des einen Teils des Satzes vorgenommen wird, so muß auch der andere gleichen Schritt halten, auch in ihm Gott in [den] Akkusativ kommen und damit *Sein* in *Haben* sich verwandeln: »Gott wissen = Gott haben«. *Haben* ist ein Sein, das das nicht selbst ist, was es hat. Weiter ist auch selbst der Übergang von jenem *Gottwissen* = *Gottsein* zum Resultate: wenn *Ich* Gott weiß, so muß *Ich* Gott sein, erschlichen. Im *Gottwissen* war noch unbestimmt, wer Ihn wissen könne, ob es nicht Gott Selbst sei. Nun aber kommt *Ich*, dieser Ich dazu, und zwar so, daß Ich dem Prädikate »Gottwissen« vorausgesetzt werde, *Ich schon fertig da ist*[4], *ehe es an Gott kommt*; da ich doch erst Gott wissen muß, ehe ich mich wissen kann, und *erst mich wissen* muß, ehe ich *sein* kann, ja zu allererst Gott mich wissen muß, ehe ich Gott und in Gott mich wissen kann. Der Herr Verfasser führt zu dieser gründlichen Erörterung noch die logische Bestimmung an, daß ich als *dieser Ich*, welchen der sinnliche Verstand meint, *Gott nicht wissen kann*, mithin nur als *aufgehobener* dieser, d. h. *negativ* durch Selbstentäußerung, *positiv* durch Gott Gott weiß, also mit anderen Worten Gott nur weiß, insofern ich in Gott, also *nicht dieser Ich für mich* bin. – Die Absicht des Herrn Verfassers ist in dieser Exposition recht sehr gelungen zu nennen, nämlich in einem lehrreichen Beispiel zu zeigen, wie der sinnliche abstrakte Verstand sich mit den spekulativen Wahrheiten zu gebärden pflegt, wie er denselben unvermerkt einen anderen Sinn erteilt. Der spekulative Begriff stellt alles auf den Prozeß der Selbstentäußerung des natürlichen Seins und Wissens des Menschen und macht diesen Prozeß der geistigen Wieder-

4 A: »bin«

geburt zum richtigen Inhalt der Exposition des wahrhaften Wissens wie zur einzigen Wirklichkeit des Geistes. Aber im Schlafe des Gedankens macht der sinnliche abstrakte Verstand die unvermerkte Verfälschung, wie seine Identität an die Stelle der Begriffsidentität, so an die Stelle des Begriffs der Subjektivität und des Wissens ihres Prozesses das unmittelbare Subjekt, Ich *diesen* Wissenden, die natürliche Geburt und das unmittelbare Meinen und Wissen zu setzen.

Auf die philosophische Beantwortung der Frage *Was ist der Mensch?* (S. 76–116) können wir uns, da wir bereits so weitläufig geworden, nicht so ausführlich, wie sie es verdiente, einlassen. Die Beantwortung jener Frage wird in dem Interesse der bestimmteren Frage, *wie der Mensch zu Gott gelange*, betrachtet. Hierüber wird sogleich bemerkt, daß diese Stellung der Frage nur dem Verstande des Nichtwissens zukommt, das, dem gerügten Fehler gemäß, von dem Subjekte als dem Ersten ausgeht und dadurch sogleich die Antwort abschneidet und verkümmert, daß dagegen im absoluten Wissen, das von dem Absoluten, von der Substanz als dem objektiven Worte Gottes ausgeht, es sich fragt, *wie Gott zu dem Menschen* gelange. – Es kommt hier vornehmlich auf die schwierigen Begriffe von [der] *Freiheit*, *dem Bösen* und *der Sünde*, und dann der *Versöhnung* an; der Herr Verfasser faßt dieselben in ihrer tiefsten Wahrheit auf. – Die *Freiheit* also (S. 84) ist nach ihrem wahren Begriffe und Wesen der absolute Wille; als absoluter Wille ist sie in sich selbst bestimmt. Willkür ist das Gegenteil der Freiheit, die Knechtschaft der Sünde. Gott ist frei, weil er die Macht ist, Er Selbst zu sein. Die Natur des *Bösen* ist in der ganzen Bestimmtheit ihrer Schwierigkeit angegeben. Das Böse ist nicht bloß das *abwesende* Gute, sondern dies Negative behauptet im Gefühle eine positive Wirklichkeit; und doch ist es nur das an sich Nichtige; die Sünde beruht auf Abfall, Verwirrung, auf Nichts, – sie ist eitel Täuschung; das Böse ist daher, als beides, eine positive Wirklichkeit,

hiermit das Gute und die Nichtigkeit in sich enthaltend, das verkehrte, entgegengesetzte, entstellte Gute; es kommt ihm eine, aber auf den Kopf gestellte Wirklichkeit zu. Da es das Fürsichsein ist, so ist dieselbe die subjektive, mithin halbe Wirklichkeit; die wirkliche Wirklichkeit ist Anundfürsichsein; das Ansich des Bösen, das Gute, geht das Böse[5] selbst als den sich auf das Fürsichsein setzenden Willen nichts an; es ist auf sein subjektives Sein und Wesen beschränkt. – Bei dem Begriffe des Bösen wird somit nicht weniger gefordert, als den *Widerspruch* zu denken, was nach der gewöhnlichen Logik, dem Systeme der Verstandesidentität, unmöglich sein soll, und zwar ist dies Böse sogar als die *Existenz* des Widerspruchs zu fassen. – Es hängt mit dem Bösen unmittelbar der Begriff der *Erlösung* zusammen, welche gleichfalls (S. 90) nicht nur als Aufhebung des Bösen oder der Trennung von Gott, sondern auch dem in der Negation schon enthaltenen positiven Momente als *Versöhnung* des bösen Wesens mit Gott als mit dem Guten zu fassen ist. Hier hat der Verfasser die Kühnheit, sich des Ausdrucks nicht zu enthalten, daß die Erlösung als Versöhnung die *Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gut und Böse ist.* Dies entwickelt der Herr Verfasser so: Die Versöhnung ist nicht ohne *Vergebung*; Böses verzeihen enthält aber das Gedoppelte: nämlich [erstens], daß darin das *Böse als Böses anerkannt* wird (nicht wie oben, daß der Mensch gut *geboren* und das Böse nicht böse, *nur* Schranke, Endlichkeit, Sinnlichkeit sei), indem es *der Verzeihung bedürfen* soll (die Schranke, Endlichkeit, Sinnlichkeit, bedarf keiner Verzeihung; für sie ist die Versöhnung und Erlösung überflüssig, sogar sinnlos); aber sie enthält [zweitens] auch ebensowohl, daß das Böse als an sich gut anerkannt und mit dem Guten ausgeglichen wird, *indem es wirklich Verzeihung erlangt.*

Der Herr Verfasser entwickelt diese Begriffe in dem Laufe ihrer Rechtfertigung gegen die Einwürfe des abstrakten

5 A: »ihm«

Verstandes und gegen dessen Auffassungweise des Spekulativen, welche sich auch hier, wie immer, darauf reduziert, von dem konkreten Ganzen nur das Halbe aufzufassen und das Faktum der Totalität zu einer Halbheit zu verfälschen. Es ist ebenso interessant als lehrreich zu sehen, wie sorgfältig der Herr Verfasser diese Halbheiten der Abstraktion festhält und erörtert; der Irrtum, die Unwahrheit ist immer das, was in der Halbheit stehenbleibt; die *Abstraktion,* die dieselbe erzeugt, ist (S. 80) die absolute Diskretion des harten Herzens, welches für sich ist, sich in seiner starren Vereinzelung zum Wesen macht und als das Böse und Nichtige sich erweist; so ist (S. 84) die sinnliche Verstandesweise, welche einen abstrakten, unlebendigen, sinnlichen, maschinenmäßigen Begriff an die Stelle des spekulativen Begriffs unterschiebt, die Sünde, welche alle Begriffe verkehrt und sie verunreinigt.

Der Verstand, der nach dem Gesetze der Identität verfährt, hebt alle Schwierigkeit, die im Begriffe des Bösen liegt, mit der Entfernung des Widerspruchs auf, aber eben damit die Sache selbst, den Begriff des Bösen, welches der Widerspruch selbst ist, und klagt dessenungeachtet die Philosophie des Vergehens an, etwa nicht so sehr dessen, den Begriff des Bösen, als vielmehr den Begriff des Guten zu verderben durch Identifizierung desselben mit dem Bösen. Der Herr Verfasser bleibt auch hier nicht zurück, die Täuschungen zu verfolgen, wenn sie noch sosehr gleißen. Vom Verstande auf das Äußerste getrieben (S. 91), faßt die Einsicht dies auch auf, daß das *Gute,* auf welches der Verstand pocht, weil es ein *Abstraktum* ist, selbst böse ist, indem es als solches nur *Ansich Gutes existiert,* in dem Fürsichsein selbst, was der Mangel seiner Bestimmung ist, noch als abstraktes festgehalten wird. Gut und Böse, als die Pole des Gegensatzes, als diskrete Pole aufgefaßt, von welchen jeder den anderen ausschließt und für sich bleibt, sind gleich böse; – das Gute existiert so in den Gestaltungen der subjektiven Gesinnung der schönen Seele und des abstrakten Gesetzes der allgemei-

nen Pflicht. Die bloße Vorstellung vom Guten ist freilich ebenso etwas Unschädliches, als sie ein Unwirkliches ist. Wie der Verstand bei seinem Guten nur die Hälfte, das *Ansichsein*, vor sich hat, ebenso verfährt er in Ansehung der spekulativen Idee in betreff des *Unterschiedes von Gut und Böse*; wenn dieser Unterschied als *an sich* nichtig in ihr ausgesprochen wird, so greift er dies *Moment* auf, schreit es als die *ganze* Idee, als die *ganze Bestimmung* über den Unterschied von Gut und Böse aus und überläßt sich moralischen und frommen Deklamationen dagegen. Er läßt erstlich die *andere* Bestimmung, die des Fürsichseins, willkürlich *hinweg*, welche allen existierenden Willen, Handlung, Moralität, und was sonst mit diesem Standpunkt [zusammenhängt], Imputation, Strafe usf. in sich begreift, die Bestimmung, in welcher der Unterschied des Guten und Bösen ausdrücklich *gesetzt* und als *wesentlich* behauptet ist, im Begriff für unzertrennlich von dem Ansichsein erklärt und logisch als unzertrennlich aufgezeigt wird, so daß sogleich hierdurch ausdrücklich die Sache als nicht in jedem Ansich erschöpft ausgesprochen erklärt ist. Außer dieser Verstümmelung läßt der Verstand die *dritte* Hauptbestimmung hinweg, nämlich die Versöhnung, in welcher erst und allein jene erste, die er isoliert, ihre Bedeutung und Wahrheit erhält, was in Ansehung der zweiten derselbe Fall ist. Ohnehin, wie anderwärts zur Genüge erinnert worden, ist der Ausdruck, daß *an sich* das Gute und Böse *dasselbe* seien, wie er so unmittelbar lautet, für sich schief und übel gewählt, so daß er gleichsam zu Mißverständnissen einlädt und auffordert; es ist mehr der Verstand, der ihn zum Behufe seiner Polemik viel im Munde führt, als die Philosophie. – Die konkrete Bedeutung des Satzes aber, und die er allein in der Versöhnung erst bekommt, vor und außer derselben er nur unwahr und selbst sinnlos ist, ist vorhin aus der trefflichen Darstellung des Herrn Verfassers ausgehoben worden.

Doch Referent muß sich enthalten, die weiteren höchst interessanten Erörterungen des Herrn Verfassers, die in diesem

Abschnitte über die höchsten Lehren, von dem dreieinigen Gott, der Persönlichkeit der *Drei* in ihm zu Unterscheidenden, der Menschwerdung Christi usf. gegeben werden, auszuzeichnen. Aber eine beachtende Äußerung hat Referent über[6] das zu machen, was am Schlusse dieses Abschnittes (S. 113 ff.) der Herr Verfasser, der auf einem so hohen Standpunkte des Christentums und der Erkenntnis steht, der Philosophie, die derselbe dort vor Augen hat, oder, wie er sagt, ihrem *Anfange* zu bedenken gibt: ob sie nämlich in *ihrem Fortgange* nicht an Licht und Bestimmtheit gewinnen würde, wenn sie sich entschiedener *an das Wort Gottes anschlösse*, aus welchem sie sich entwickelt hat, und bestimmter, nämlich *namhafter* (d. h. mit Nennung des Namens) von der *Sünde* ausginge, welche sich ihr als *Abstraktion* manifestiert hat, ohne deren Voraussetzung kein Verständnis der Welt, ohne deren Anerkennung keine Selbsterkenntnis, ohne deren Aufhebung keine Gotteserkenntnis möglich ist; – ferner, nach dieser Philosophie selbst sei der Gedanke nicht das Höchste, sondern die *Vorstellung, die Gestalt*, nur daß sie als immanent, als mit dem Wesen identische Erscheinung des Wesens zu erkennen ist. Das Wissen, als ebensowohl in der Wahrheit der absoluten Realität als diese in ihm, ist das Sein des Geistes, welches den Begriff wie die Vorstellung und den Glauben als sich selbst einschließt und pflegt; daran scheine der Formalismus dieser Lehre selbst nicht immer zu denken; »denn, daß wir nichts verschweigen, mehr als einmal ist es uns in dem Bereiche dieses reinen Wissens so unkörperlich und gespenstisch und so unheimlich zumute geworden, daß wir uns recht ernstlich nach Personen und Gestalten gesehnt und dann nirgends anders als bei dem Worte Gottes Zuflucht gesucht und gefunden haben, ja oft durch einen einzigen Bibelspruch, als durch die Kraft Gottes, an Mark und Bein erquickt worden sind. So sinnlich fühlen wir uns, daß wir um des Begreifens willen das Greifen mit den

6 A: »auf«

Händen nicht missen wollen«. Referent für sich kann, wie aus dem von dem Herrn Verfasser für seine Forderung Angeführten selbst hervorgeht, dieselben nicht abweisen. Der Herr Verfasser hat damit einen interessanten Gesichtspunkt berührt, – das Herübergehen überhaupt *von der Vorstellung zum Begriffe* und *von dem Begriffe zur Vorstellung*, ein Herüber- und Hinübergehen, das in der wissenschaftlichen Meditation vorhanden ist und [von dem,] daß es auch in der wissenschaftlichen Darstellung allenthalben ausgesprochen werde, hier gefordert wird. Wie Homer von einigen Gestirnen angibt, welchen Namen sie bei den unsterblichen Göttern, welchen anderen bei den sterblichen Menschen führen, so ist die Sprache der Vorstellung eine andere als die des Begriffs, und der Mensch erkennt die Sache nicht bloß zunächst an dem Namen der Vorstellung, sondern in diesem Namen ist er als lebendig erst bei ihr zu Hause, und die Wissenschaft hat nicht bloß in jene abstrakten Räume, und zwar abstraktere, als die sind, worin jene unsterblichen Götter – nicht der Wahrheit, sondern der Phantasie – wohnen, ihre Figurationen einzuschreiben, sondern deren Menschwerdung, und zwar einer jeden unmittelbar für sich selbst, die Existenz, die sie im wirklichen Geiste erhalten – und diese ist die Vorstellung –, nachzuweisen und zu verzeichnen. Referent dürfte, wenigstens zum Behufe einer Entschuldigung von Unvollkommenheit seiner Arbeiten nach dieser Seite, daran erinnern, daß eben der *Anfang*, den auch der Herr Verfasser nennt, vornehmlich es auflegt, sich fester an den der Vorstellung in oft hartem Kampfe abgerungenen Begriff und dessen Entwicklungsgang, wie sein Ausdruck in dem reinen Gedanken lautet, anzuschließen und in seinem Gleise sich strenger zu halten, um desselben sicher zu werden und die Zerstreuungen, welche die Vielseitigkeit der Vorstellung und die Form der Zufälligkeit in der Verbindung ihrer Bestimmung mit sich führt, gewaltsam abzuhalten; diese Vielseitigkeit bringt die Gefahr der Bequemlichkeit zu nahe, in der Strenge der Methode des Gedankens

nachzugeben. Die erlangte größere Festigkeit in der Bewegung des Begriffs wird es erlauben, gegen die Verführung der Vorstellung unbesorgter zu sein und sie unter der Herrschaft des Begriffes freier gewähren zu lassen; wie die Sicherheit, die im göttlichen Glauben schon vorhanden ist, von Haus aus gestattet, ruhig gegen den Begriff zu sein und sich in denselben sowohl furchtlos über seine Konsequenzen als auch unbekümmerter über seine Konsequenz, welche bei vorausgesetztem Glauben sich nicht selbst als frei zu erweisen hat, einzulassen. Auch wird, äußerlich betrachtet, solche Vorstellungsform dem göttlichen Glauben gegenüber eher gestattet sein als dem Unglauben gegenüber, der wenigstens das gute Recht hat, des Beispiels der scholastischen Philosophie sich zu erinnern, welche mit der Voraussetzung des festen Kirchenglaubens philosophierte und darum nicht zur Freiheit des denkenden Begriffes gedeihen konnte; abgesehen davon, daß der Unglaube, der im Gedanken und in der Vernunft sogar zu versieren vorgibt und mit Recht deren Befriedigung fordert, durch die *Namhaftmachung* der Glaubensformen abgeschreckt wird, auf die begreifende Vernunft zu hören, wenn er zu ahnen meint, daß ihr Gang *doch nur* auf die Erkenntnis Gottes und gar auf die Dreieinigkeit, die Menschwerdung Christi usf. *hinauslaufe*, indem solche Resultate des Philosophierens vielmehr bereits von vornherein, und zwar mit Hintansetzung der Vernunft festgestellte Voraussetzungen seien und nur dies sein können; ja seine Apprehension gestaltet sich zur Ungeduld und zur Empörung darüber, daß Ernst damit gemacht werden solle, in jenen Lehren die Vernunft nachzuweisen. Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* hat freilich selbst diese negative Aufmerksamkeit nicht erregt, weil darin jener Ernst der Spekulation nicht zu erkennen war und der Versuch, den er nach dieser Seite machte, nach seinem sonstigen Systeme sogleich für ein müßiges, überflüssiges Spiel genommen werden konnte. – Wenn in Rücksicht der angeführten Gebundenheit an die Gedankenform diese in einer logischen

Ausarbeitung überwiegend sein wird, so muß es um so willkommener sein, in einer Schrift, wie die vorliegende ist, die spekulativen Begriffe zur Anerkennung ihrer Übereinstimmung mit der religiösen Vorstellung herausgearbeitet und die Worte und Zeichen der einen in die Sprache der anderen übersetzt zu finden. Nicht nur ist dadurch dem Zutrauen Vorschub geschehen, welches der Glaube wieder wie in der scholastischen Theologie zur denkenden, aber nunmehr in ihrem Denken freien Vernunft gewinnen könne, sondern jene Vergleichungsweise hat es auch mit sich gebracht, die sogenannten Einwürfe, welche von seiten des nichtwissenden Denkens wie von seiten des Glaubens her gemeinschaftlich mit demselben einseitigen Verstande gemacht werden, auf deren eigenem Felde erörtern zu können. Der Herr Verfasser macht für solche Erörterung S. 67 f., indem er auf tiefsinnige Weise die Art, wie sich das Widerlegen zu verhalten habe, ausdrückt, die Forderung, daß das System sich dadurch als System zu bekunden habe, daß es aus sich heraustrete, diese seine letzte Abstraktion überwinde und sich als Liebe bekunde, indem es gerade demjenigen Momente, welches sich ihm entgegensetzt, seinerseits sich *nicht widersetze*, sondern sich in dasselbe *versetze*. Die wahrhafte Widerlegung einer Behauptung hat in der Tat an dieser selbst, nicht durch Entgegenhaltung anderer, außerhalb ihrer liegender Prinzipien zu geschehen; so unendlich mächtig ist die Natur des Begriffs, daß in einem unwahren Satze selbst das Gegenteil der Bestimmung enthalten, ja oft auch schon ausgesprochen ist, welche in ihm behauptet wird. Es ist daher nur dieser Satz selbst zu nehmen, durch Analyse jenes Gegenteil, somit sein innerer, und zwar unaufgelöster Widerspruch aufzuzeigen. Es kann dabei die Bemerkung hinzugefügt werden, daß die Einwürfe, welche gegen ein spekulatives System gemacht werden – wenn sie anders den Namen von Einwürfen verdienen; nicht jedem ganz äußerlichen schlechten Einfalle mag auch nur jener selbst dürftige Name zukommen –, direkt innerhalb des Systems enthalten und behandelt sind. Die

Einwürfe, wenn sie wirklich mit der Sache, gegen die sie gerichtet sind, zusammenhängen, sind einseitige Bestimmungen, die teils, wie früher angegeben worden, durch Verfälschung des spekulativen Faktums hervorgebracht und zur Anklage gegen dasselbe gemacht, teils als Behauptungen gegen dasselbe aufgestellt werden. Diese einseitigen Bestimmungen, als mit der Sache zusammenhängend, sind *Momente ihres Begriffs*, die also bei seiner Exposition in ihrer momentanen Stellung vorgekommen und deren Negation in der immanenten Dialektik des Begriffs aufgezeigt sein muß; diese Negation ist das, was, indem sie als Einwürfe gestellt worden, in die Form ihrer Widerlegung zu stehen kommt. Insofern reflektierende und ihrer Reflexion etwas zutrauende Menschen die Geduld nicht haben, in die dargestellte Dialektik des Begriffs einzudringen, worin sie den Gehalt ihres Einwurfs erkannt und gewürdigt finden würden, vielmehr solche Bestimmung als aus ihrem subjektiven Verstande kommend vorzubringen gern vorziehen, ist das Geschäft des Herrn Verfassers populär und sehr dankenswert, solche Bestimmungen als Einwürfe aufzunehmen und zu behandeln. Die Wissenschaft könnte die Forderung machen, daß solches Geschäft überflüssig wäre, denn es wird nur durch den Mangel an Bildung des Denkens und durch die Ungeduld der Eitelkeit dieses Mangels veranlaßt. Allein es ist nicht abzuwenden, daß solche das Wort nehmen, die nur das lieben, was ihnen einfällt, und darum, weil es ihnen einfällt, und welche diese Zufälligkeit ihres Verstandes dem objektiven Gange der Wissenschaft und der Notwendigkeit desselben vorziehen, – indem sie das Bewußtsein entbehren, daß die Bestimmungen, die aus ihrem besonderen subjektiven Denken zu pullulieren scheinen, durch die Natur des Begriffes hervorgetrieben werden und in der Erörterung desselben daher selbst schon, freilich nicht in einer zufälligen, losen Stellung, sondern mit Bewußtsein und nach ihrer Notwendigkeit müssen dagewesen sein. Indem es viele sind, die mit dem, was man noch guten Willen nennt, aber mit der

Ausrüstung ihrer subjektiven Gedanken und der Gewohnheit, sich etwas einfallen zu lassen, im Gefühl ihrer Freiheit es verweigern, sich gleichsam an Händen und Füßen [gebunden] dem Gange der Wissenschaft hinzugeben, und [da] die Wissenschaft wesentlich lehrend ist, wird sie auch diese äußerliche Seite der Belehrung anwenden mögen und auf die Vermutung jenes guten Willens hin dazu beizutragen suchen, jene Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Dies hier Gesagte, veranlaßt durch das gute Beispiel des Herrn Verfassers und durch seine Äußerungen, soll zugleich zum entschuldigenden Vorwort sowie in Ansehung der Beschaffenheit dessen, was Einwürfe gegen einen wissenschaftlichen Gang und was deren Widerlegung ist, zur Einleitung über die Beurteilung einiger Schriften dienen, welche kürzlich gegen das Philosophieren des Referenten erschienen sind und zu deren Anzeige derselbe anheischig gemacht ist.[7]

Doch es ist nötig, des dritten Abschnitts, überschrieben »Die *Glaubenserkenntnis* oder *Glauben und Wissen*« (S. 116 bis 189), wenigstens noch zu erwähnen. Es wird darin der moderne Gegensatz von Wissen und Glauben nach allen Seiten und Wendungen vorgenommen und die Nichtigkeit der vermeintlichen Unverträglichkeit beider und ihrer Trennbarkeit selbst aufgezeigt. Das trotzige Vorurteil dieses Gegensatzes, das sich für eine feste, unüberwindliche Wahrheit gibt, wird in alle die Weisen des Verstandes, die es vorbringt, in 29 kleineren Abschnitten begleitet; der Herr Verfasser läßt sich wie mit gründlicher Meisterschaft des Denkens, so mit gründlichem christlichen Glauben und warmem Gefühle mit diesen Reflexionsformen ins Gespräch ein. An diesen Abschnitt können diejenigen verwiesen werden, welche jenem Vorurteile der Zeit noch ergeben sind; oder vielmehr, wenn es ihnen nicht um das Pochen, sondern um die Sache Ernst ist, werden sie sich selbst daran weisen. »Wenn«, sagt der Herr Verfasser S. 112 von seinen Bemer-

7 vgl. die folgende Rezension, S. 390 ff.

kungen, »sie nicht *alle* Zweifel und Mißverständnisse tilgen können, so weisen sie doch an der Lösung einiger Zweifel die *Quelle* nach, woraus alle Mißverständnisse fließen . . .«; diese Bemerkungen könnten dazu dienen, »daß sie uns reizen zum *gewissenhaften Gehorsam* im *Lernen*, welches so leicht bei der Außenseite und an einseitigen Resultaten stehenbleibt und diesen einen anderen Sinn unterschiebt, – zur *Liebe* im *Verstehen*, denn ohne Liebe, ohne Versetzung in das Andere ist sowenig als ohne Verstand ein Verständnis möglich, – und vor allem zur christlichen *Vorsicht im Urteile vor* dem Verständnisse.«

Der Herr Verfasser gibt zunächst den Unterschied an, der zwischen Glauben und Wissen teils stattfindet, teils fälschlich angenommen wird, und zeigt, daß dieser Unterschied nicht eine Trennbarkeit derselben oder einen wahrhaften Gegensatz begründet. – »Das Wissen findet den Glauben in sich, der Glaube findet auch das Wissen in sich, denn *Glaube* ist *Glaubenserkenntnis*.« »Dein Glaube wächst mit deinem Wissen, wie dein Wissen mit deinem Glauben, wie die Wurzel mit dem Baume, der Baum mit der Wurzel.« – Wenn der Philosophie als *Weltweisheit* (wie man sie früher unbefangenerweise übersetzte, neuerlich aber damit zuweilen – wie etwa Friedrich von Schlegel – als mit einem Spitznamen belegte) das Wissen der Welt zugeschrieben worden, so zeigt der Herr Verfasser, daß solche ausschließliche Erkenntnis der Welt für sich und ohne Gott nichts anderes wäre, als das Unwahre ohne das Licht der Wahrheit erkennen; die Welt erkennen kann nichts anderes heißen, als die Wahrheit der Welt, die Wahrheit in dem für sich Unwahren erkennen, und diese Wahrheit ist *Gott*. Ebenso nur, wer die Welt erkennt, erkennt auch Gott; wer in dem übersinnlichen Wesen Gottes nicht auch die Natur und die Person Gottes erkennt, der erkennt auch nicht die Übernatürlichkeit Gottes. Wenn es ein Wissen gibt, wenn wir das Wissen um des Nichtwissens (des nichtigen Wissens, des Wissens des Nichtigen) willen nicht aufgeben wollen, so muß es gleich dem Glauben göttlich und

übernatürlich sein; als übernatürlich müssen Philosophie und Glaube das Wort Gottes zur einzigen Grundlage und die Vernichtung der gefallenen Natur, die Erlösung von der Natur zum Zwecke haben. Beide sind übernatürlich, insofern sie den Menschen über die gefallene Natur erheben, welches durch die Natur selbst nicht bewirkt werden kann; beide sind aber auch insofern natürlich, als sie die Wiederherstellung der wirklichen Natur zur Folge haben sollen. An der inhaltslosen Übersinnlichkeit ist es, daß der Rationalismus sich zerarbeitet.

Der Herr Verfasser geht hierauf zu den Wegen, die andere gegangen sind, wie sie sich ausgedrückt, gedrückt und gewendet haben, um eine Verschiedenheit von Glauben und Wissen zu fixieren. Von diesen Kategorien mögen nur einige mehr beispielsweise angeführt werden. [Etwa:] Daß der Unterschied im Denken bestehe, welches selbst und dessen Werk das Wissen sei. Niemand wird behaupten wollen, entgegnet der Herr Verfasser, daß der Glaube gedankenlos sei; die Philosophie hat als wirkliches Denken auch das wirkliche Sein, Leben und Tun, welches sie mit dem Glauben identifiziert. – [Oder:] Der Glaube fange doch nicht mit dem Denken an, er überliefere mit einem Male und wesentlich die Wahrheit, er komme *ohne unser Zutun*, das Wissen beruhe auf *Selbsttätigkeit*. Der Herr Verfasser erwidert S. 135: »Ein solches Vertrauen haben wir durch Christum zu Gott, nicht, daß wir durch uns auf uns bauen . . ., nicht, daß wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken als aus uns selber, sondern daß wir tüchtig sind, etwas zu denken und zu begreifen (λογίσασθαι), das ist von Gott und aus Gott und durch Christum, welcher ist der *Logos*, der uns *Logik* lehrt und sich selbst erniedrigt hat, daß wir ihn erkennen und begreifen lernen.« Es wird aufgezeigt, wie alle dergleichen Unterschiede, wie auch die heutigentags so beliebte Kategorie der *Unmittelbarkeit*, sich verflüchtigen, indem die unbestimmten Ausdrücke, in welchen sie sich bewegen, berichtigt und bestimmt werden. Insbesondere lautet auch ein

Unterschied so, der Glaube gehe vom *Herzen* aus, das Wissen vom Verstande; der eigentümliche Irrtum unserer Zeit liege in dem Losreißen der intellektuellen Kraft aus ihrer natürlichen Verbindung mit unserem empfindenden und handelnden Wesen. Dieser Vorwurf, erwidert der Herr Verfasser, fällt erstens selbst in den Irrtum, den er macht, wenn er ein Gebiet der Erkenntnis *neben* dem Gebiete alles Seins und Lebens statuiert, und zweitens fällt er in den Irrtum, die postulierte Verbindung *natürlich* zu nennen; obgleich ursprünglich, ist sie darum doch nicht *natürlich*; natürlich ist vielmehr die Entzweiung der Geisteskräfte im Menschen. – Eine Philosophie ohne Herz und ein Glaube ohne Verstand sind selbst Abstraktionen von dem wahren Leben und Sein des Wissens und Glaubens. Wen die Philosophie kalt läßt oder wen der wirkliche Glaube nicht erleuchtet, der sehe wohl zu, wo die Schuld liege; sie liegt in ihm, nicht im Wissen und Glauben. Jener befindet sich noch außerhalb der Philosophie, dieser außerhalb des Glaubens. – Schon früher (S. 96 f.) war gesagt worden: »Sei du doch an deinem Teile nicht so stolz und so vornehm abgeschlossen gegen die Spekulation, welche du des Stolzes und der Kälte zeihst ... Versetze du dich lieber auf lebendige Weise in die Begriffe der Philosophie ...; leide sie nur erst und nimm sie nur erst in die *Gesinnung* auf, und du wirst ihr Leben und ihre Wahrheit, d. h. ihre Übereinstimmung mit dem Worte Gottes, dessen Übersetzung sie sind, erfahren.« – In Beziehung hiermit steht die weitere Frage S. 146 ff., ob die *menschliche* Vernunft die Wahrheit, die sie erst der *Bibel* gestohlen (und was in jener wahr ist, das sei allerdings aus dieser entwendet), nicht aus sich selbst zu haben sich einbilde. Der Herr Verfasser entgegnet, daß der Rationalismus der natürlichen Vernunft, die sich für ein absolutes, selbständiges Eigentum hält und sich so gebraucht, mit der spekulativen Philosophie nichts zu schaffen hat; der ganze Unterschied komme auf den zwischen Heiliger Schrift und allgemeiner objektiver Vernunft hinaus; unter dieser verstehen wir nichts anderes

als den Geist Gottes, welcher, nach der Schrift, im Glauben und zum Glauben uns mitgeteilt wird. Insoweit sich aber dennoch ein Unterschied erhält und geltend macht, ist davon der Glaube nicht weniger als das Wissen berührt. Denn niemand versteht die Heilige Schrift ohne durch den Heiligen Geist; Er ist es, der das Verständnis der Bibel, die er selbst diktiert hat, jedem Einzelnen eröffnet; nicht also die Bibel, sondern der Geist ihres Verfassers, indem er der allgemeine, gemeinsame Geist wird, ist der Anfang und das lebendige Prinzip alles Glaubens. (Mit dem Pochen auf seine natürliche Vernunft verbindet der Rationalismus das Pochen auf die *Exegese* der Bibel; seine Theologie soll wesentlich *nur exegetisch,* nur biblisch sein; er begeht die Täuschung oder den Betrug, es nicht zum Bewußtsein kommen zu lassen, daß es der eigene Geist ist, der exegesiert, und erspart sich die Mühe, das Gefühl, den Verstand, die Logik, die exegesiert, näher nachzuweisen und als den Geist der Wahrheit zu beweisen; er gebraucht geradezu den abstrakten Verstand, die sogenannte natürliche Vernunft.) – Wenn gesagt wird, die Philosophie gehe nicht von der Bibel aus, so geht auch der Glaube, indem er wird, nicht von der Bibel aus, sondern auf die Bibel zu, in welcher er die Wahrheit und hiermit sich selbst erfaßt. Es sei ein Vorurteil (dem das Faktum der Philosophie direkt entgegen ist), das Prinzip und hiermit den Begriff der Philosophie in ihrem Ausgangspunkte, in ihrem Anfange zu suchen, da beides vielmehr als eins erst in ihrer Vollendung zu suchen ist (S. 149).

Ebenso tiefsinnig begegnet der Herr Verfasser den Kategorien von dem *Aufheben der Persönlichkeit* Gottes, das durch die Philosophie geschehen solle, – von der *Unbegreiflichkeit* Gottes. Es ist der Glaube, sagt der Herr Verfasser S. 157, »welcher, von oben gegeben, das Unbegreifliche begreiflich macht und das Unerforschliche erforscht, ohne von einer endlichen Grenze gehalten zu sein. ›Das kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben; uns aber

hat es Gott offenbart durch *Seinen* Geist. Denn der *Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.*« ›Wenn die Philosophie sich im Begriffe bewegt, der Glaube sich aber auf innere Erfahrung und das Gewissen beruft, so ist dieses nicht ein Partikuläres, sondern das allen Menschen Gemeinschaftliche; und der Geist, der das Gewissen erweckt, die Vernunft erleuchtet und in die allgemeine versetzt, ist nicht der Herren eigener Geist. Wie keiner dem anderen den Glauben geben kann, sondern er muß von Gott gelehrt werden, so hat auch die Philosophie ihren Punkt, der nicht erlernt, nicht äußerlich aufgenötigt, von einem *Menschen* nicht in den anderen übergetragen werden kann; und ist dies nicht gerade der *Lebenspunkt*? Auch der Philosoph feiert seine Pfingsten; ohne Wiedergeburt kommt niemand aus der Sphäre des natürlichen Verstandes in die spekulativen Höhen des lebendigen Begriffs. – Aber die Wahrheit besteht nach ihrem eigensten Wesen in ihrer Notwendigkeit, sie hat ihre Nötigung in sich selbst; sie müßte sich also, meinen wir, auch erzwingen und aufnötigen lassen, so daß wir nicht widerstehen, – sie müßte sich doch so gründlich nachweisen lassen, daß wir ihr nicht ausweichen könnten. Der Mensch kann aber überhaupt der Wahrheit, der allmächtigen Wahrheit allerdings widerstehen. Und was verstehen wir unter jenem gründlichen und allgemeingültigen Nachweise, den wir am Glauben vermissen? Suchen wir ihn nicht in unserem eigenen Innern, statt im *Innern der Sache*, – im Subjekte statt in der Wahrheit? Ist es nicht das *Selbstgemachte*, in unseren eigenen Gedanken Zusammengesuchte, was wir gründlich nennen und was gleichwohl, wenn es gemacht ist, nichts wirkt und nichts beweist, weil es nichts ist? Eben weil die Wahrheit ihre Nötigung *in sich selbst* hat, eben darum kann sie nicht in dem Beweise als einem *von der Wahrheit selbst verschiedenen Beweise* liegen, – weil sie Geist ist, ist sie dem *isolierten Verstande* und dessen Beweisen unzugänglich, kann sie nicht dem isolierten, verfallenen Verstande des Menschen zukommen; von diesem Verstande

provoziert daher der Glaube auf den unzerstückten Geist, auf das Gewissen, von dem Beweise auf die innere Erfahrung. So ist auch alles spekulative Wissen durch Verstandesbeweis positiv nicht zu erzwingen; auch die Philosophie muß erfahren, daß ihre Gegner Ohren haben zu hören und nicht hören, und Augen haben zu sehen und nicht sehen.‹ [S. 159–162]

Über den Unterschied, daß der Glaube vermittels des Gefühls uns auf die *Abhängigkeit* der Kreatur von Gott weise, aber die Wissenschaft vermittels des Gedankens uns *frei* mache, weist der Herr Verfasser darauf, daß, indem wir uns im Glauben abhängig fühlen, wir uns *von Gott* abhängig fühlen; die Abhängigkeit von Gott ist aber nach dessen Wesen Freiheit in Gott, so wie Sein außer Gott Sein außer der Freiheit ist; so ihr *glaubt*, werdet ihr die Wahrheit *erkennen*, und die Wahrheit wird euch *frei* machen. Auf andere Weise kann auch keine Philosophie frei machen; nur in Gott ist Freiheit (S. 169).

Soviel, sagt der Herr Verfasser am Ende, zum Frieden zwischen Wissen und Glauben; – der Unterschied zwischen beiden kann nicht abgeleugnet werden, aber die Identität schließt den Unterschied nicht aus, so daß zwar in jeder Weise die andere sich findet und unterscheidet, aber auch zugleich als unzertrennlich verbunden weiß. Denken und Glauben sind als Teile eines lebendigen Ganzen anzusehen, die für sich unselbständig sind, so daß sie als getrennte in der Wirklichkeit sich nicht behaupten können und, dennoch getrennt, in Zerrbilder des Heiligsten sich verkehren. Wohl uns, wenn wir dem Apostel Paulus mit gutem Gewissen nachsagen können: »*Ich weiß*, an wen ich *glaube*!« Denn es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde; und es wird nur fest und gewiß, wenn es *weiß*, an wen es *glaubt*.

Referent aber begrüßt in dieser Schrift die Morgenröte dieses Friedens, welchen sie von ebenso frommem als kräftigem Denken und Herzen und deren erlangter Versöhnung auch nach außen wirksam einzuleiten bestimmt ist. Sie ist ein

gutes Zeugnis, von dem Christentum über die Philosophie abgelegt; es möge ein Autoritätszeugnis für die sein, welche das Zeugnis des Geistes nur im Autoritätszeugnisse eines frommen Herzens (und doch wohl nicht nur ihres persönlichen, individuellen Herzens) anerkennen mögen; aber es ist ebensosehr ein Zeugnis des tiefdenkenden Geistes, der die Verstandeskategorien in das Gericht des Denkens bringt, welche der evangelische Christ die doppelte Inkonsequenz begeht, gemeinschaftlich mit dem Rationalismus, dem gemeinsamen Antipoden der spekulativen Philosophie und des Glaubens, gegen die Philosophie zu gebrauchen und zugleich ihr die Kategorien zur Last zu legen, in welchen (S. 82) »jene seichte Lehre der Verstandesaufklärung versiert, die gegenwärtig im Verscheiden liegt, aber freilich desto mächtiger und krampfhafter gegen ihren Tod ankämpft«. – Wenn das Gebot: Meidet allen bösen Schein! oft Gutes, wenigstens Gehöriges verhindert, ja sogar Böses gestiftet, so hat die Gefahr des bösen Scheines der Parteilichkeit für die eigene Sache den Referenten nicht abhalten können, von dieser Schrift mit freudiger Anerkennung des Gehalts und des Vorschubs zu sprechen, welchen sie der Wahrheit getan und tun wird, noch davon, zum Schlusse dem Herrn Verfasser, der persönlich dem Referenten unbekannt ist, für die Seite ihrer näheren Beziehung auf dessen Arbeiten für die spekulative Philosophie die Hand dankbar zu drücken.

1. Über die Hegelsche Lehre
oder absolutes Wissen
und moderner Pantheismus
Leipzig 1829 bei Chr. E. Kollmann. 236 S.

2. Über Philosophie überhaupt
und Hegels Enzyklopädie
der philosophischen Wissenschaften
insbesondere
Ein Beitrag zur Beurteilung der letzteren
von Dr. K. E. Schubarth und Dr. L. A. Carganico
Berlin 1829 in der Enslinischen Buchhandlung. 222 S.[1]

Erster Artikel

Referent hat, indem er die Anzeige der hier verzeichneten Schriften übernommen, die Verlegenheit zum voraus gefühlt, in welche ihn diese Arbeit versetzen würde, aber die Ausführung hat dies Gefühl noch um vieles erhöht. In einem früheren Artikel ist bei Veranlassung der Schrift *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen* die Beschaffenheit, von der die Einwürfe gegen spekulative Philosophie zu sein pflegen, ingleichen das Verfahren, wie dieselben zu behandeln seien, auseinandergesetzt worden; aber die Anwendung dieses Verfahrens wird für sich um so schwieriger, je leichter

1 in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1829, Nr. 10–11, 13–14, 37–40, 117–120. Daselbst (Nr. 10) sind in der Überschrift noch drei weitere zu rezensierende Titel aufgeführt, die tatsächlich jedoch nicht besprochen wurden: 3. Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels. Von E. H. Weisse, Prof. an der Universität zu Leipzig. Leipzig 1829. Verlag von Joh. Ambr. Barth. 228 S. – 4. Briefe gegen die Hegelsche Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erstes Heft, vom Standpunkte der Enzyklopädie und der Philosophie. Berlin 1829, bei Joh. Chr. Fr. Enslin. 94 S. – 5. Über Sein, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hrn. Prof. Hegel. Berlin, Posen und Bromberg, bei E. S. Mittler 1829. 24 S.

und bequemer es sich die Verfasser der obengenannten Schriften, jeder in seiner Art, mit ihren Einwürfen gemacht haben.

Eine eigentümliche Schwierigkeit aber ergibt sich, wenn derjenige selbst, gegen dessen Philosophie die Schriften gerichtet sind, sich über die in denselben enthaltenen Angriffe erklären soll; dieser Umstand bringt die Forderung mit sich, daß solche Erklärung eine Beantwortung, vor allem eine gerechte, nichts übergehende Auseinandersetzung des gegen ihn Vorgebrachten sein soll. Ein bloßes Urteil könnte nur einem Dritten gestattet sein; vom Angegriffenen selbst ausgegangen, müßte es als absprechend und parteiisch erscheinen. Eine Auseinandersetzung aber, die, um dem Vorwurf zu entgehen, daß nicht alles widerlegt worden, alles beachten solle, müßte außerdem, daß der Verfasser derselben noch viel eher ermatten würde, für die Leser tädiös werden[2], – vollends wenn es sich nicht um Erörterungen über die großen Gegenstände des geistigen Interesses handelte, wie denn die Verfasser der genannten Schriften hierzu wenig Veranlassung gegeben, indem sie sich nicht in solche Tiefen einlassen, sondern mehr nur mit formellen oder äußerlichen Seiten abgeben. Sollte aber auch die Rechtfertigung denen, die sich für die Sache interessieren, genügend erscheinen, so zeigt sich leicht ein anderer Nachteil, daß nämlich die, welche den gegen eine Philosophie vorgebrachten Tadel gründlich oder wenigstens bedeutend fanden, dann, wenn ihnen das Seichte desselben aufgedeckt worden, die ersten zu sein pflegen, welche jene Schriften für der Beachtung unwert erklären und auf diese Weise den Tadel, den sie aus denselben gegen den, den er betraf, schöpften, nun nur in den anderen Tadel umkehren, daß derselbe sich mit der Erörterung solcher Angriffe eingelassen habe.

Doch gegen diese und andere Mißstände ist das einmal übernommene Geschäft in Ausführung zu bringen. Zunächst ist

2 A: »werden müssen«

wenigstens diese Erleichterung zu rühmen, daß die Verfasser der zu betrachtenden Schriften nicht zu der Fahne des unmittelbaren Wissens, des Gefühls und Glaubens gehören, sondern mehr oder weniger Denken, ja selbst Begreifen und spekulatives Denken zugeben, wie sie sich denn in diesen Schriften selbst hin und wieder verleiten lassen, auf dem Grund des von ihnen Bekämpften Versuche im Philosophieren aufzustellen. Diejenigen, welche am unmittelbaren Wissen klebenzubleiben sich entschlossen und deshalb auch meinen, sie blieben wirklich im unmittelbaren Wissen, können sich konsequenterweise nicht zu einem Räsonnement ausbreiten, sondern müssen sich begnügen, in Vorreden und bei anderen Gelegenheiten aus der Autorität ihres Gefühls und Glaubens absprechende, nicht mit Räsonnement, noch weniger von Begriffen unterstützte Versicherungen zu machen, – an dergleichen es übrigens in den vorliegenden Schriften gleichfalls nicht fehlt.

Am schwierigsten macht die zuerst genannte Schrift, *Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus*[3], von einem Anonymen, das Geschäft des Besprechens durch die eigentümliche Verworrenheit und Inkohärenz der Gedanken und des Ganges in dem Vortrage. Es ist unmöglich, ihr in die Einzelheiten nachzugehen; beinahe jede Zeile enthielte eine Aufforderung zu einer Korrektur; es ist nichts anderes tunlich, als zu versuchen, ihre Manier in einer Charakterisierung zusammenzufassen und dann Details als Beleg hinzuzufügen, nicht um die Verteidigung alles dessen, was angegriffen wird, zu erschöpfen oder nur, um alles dagegen Vorgebrachte angeben zu wollen. Auf die Aufforderung, die bei begonnenem Durchlesen sich, wie gesagt, fast in jeder Zeile findet, einen Widerspruch oder eine Bemerkung einzulegen, sowie auf Aufregung eines Unwillens, der über die ganze Benehmungweise des Verfassers empfunden werden könnte, verzichtet man gerade dadurch, daß

3 Sie war der Redaktion nicht zugänglich.

solche Aufforderungen oder Empfindungen bei der fortgesetzten Lektüre sich immer zu steigern im Begriffe sind. Es drängt sich zunächst das Gefühl auf, daß man es hier etwa mit dem Ausbruche eines hypochondrischen Humors zu tun habe, welcher in dem Verfasser, was auch dessen Beschäftigung oder Studium sein möchte, die Vermögen richtigen Auffassens, ja richtigen Lesens, die Fähigkeit, sich dessen, was er gesagt, nach wenigen Zeilen zu erinnern, ohnehin alle ruhige Vergleichung gelähmt hätte. Die ganze Konstruktion der Schrift deutete auf etwas der Art; der Vortrag geht ohne Unterbrechung, Einteilung und Ordnung in *einem* Eifer fort, die hitzige Polemik, die ebensosehr dasselbe wiederholt, als auf die zufälligste Weise sich in anderes hinüberspricht, wechselt kunterbunt mit eigenen ebenso verworrenen Versuchen von Deduktionen ab, dann mit pomphaften Deklamationen voll vortrefflicher Gesinnungen und hoher Anforderungen; von den Anstrengungen wird behaglich in gemütlichen, salbungsvolleren Ergießungen ausgeruht. »*Die Philosophie*«, beginnt der Verfasser S. 11, »*strebt nach Wahrheit*; – nur zu oft werden die Schicksale der Philosophie mit der *unsterblichen* Philosophie selbst verwechselt; die Werke einzelner Menschen werden ihr angeschuldigt. – *Man* beobachte die Neugierigen, die Gleichgültigen, die Selbstgefälligen« usf. (solcher *Man's* folgt noch beinahe eine Seite, 14). »Der *Geist der Wissenschaft* kennt keine *Partei*. In ihr *wirkt die Wahrheit*, sie ist *unsterblich* und *ewig*« usf. (S. 15). »Die Gegenwart ist ein Resultat der Vorwelt, allein nicht bloß ein Resultat der Vorwelt. *Man* ehre die Alten, allein man suche das Lebendige nicht im Toten« usf.

»Nur die *Bewegung führt zur Ruhe*, – wo die Ruhe, die wahre Ruhe *waltet*, da *waltet*« (ein Lieblingswort des Verfassers) »die freie, wahrhaft lebendige Bewegung.« S. 16, 17 geht es so fort: *Man* sei nicht ungerecht gegen unsere Zeit usf. *Man* beobachte nicht allein die Gärung in Philosophie und Religion, *man* vergleiche beide mit der Gestaltung des *Lebens* überhaupt usf. Anderwärts (S. 94) heißt es: »*Wo*

nach wahrer Erkenntnis gestrebt wird, muß *der Irrtum verworfen werden*« (– gewiß –) usf. Sehr freigebig insbesondere sind überall die Forderungen eines *normalen* Fortschreitens, *normalen* Entwickelns, des Auffassens des Einzelnen aus der *Totalität,* es sich aus der *Totalität* entwickeln zu lassen, usf. ausgestreut. Es wäre leicht, von dem, was in den Deklamationen des Verfassers noch von Gedanken vorhanden ist, zu zeigen, daß dasselbe nur aus *der* Philosophie geschöpft ist, die er bestreitet und verunglimpft. Dergleichen Kategorien wie die *Entwicklung aus der Totalität, die Objektivierung der Vernunft, Verwirklichung der Substanz in der Notwendigkeit* usf. sind bei dem Verfasser nur in flacher Allgemeinheit geblieben, indem er sie zu nichts als zum Großtun gebraucht; sie sind daher unfähig, Früchte zu tragen, und bleiben [trotz] der oft gebrauchten Worte von Idee, *lebendigem* Auffassen, *tiefem* Auffassen usf. tot und flach. So hätte gleich von dem vorhin angeführten Satze, daß in der wahren Ruhe die wahre Bewegung *waltet,* wenn der Verfasser das geringste Bewußtsein über die Vereinigung von Entgegengesetztem, von Positivem und Negativem, welche darin vorhanden ist, gehabt und es zu entwickeln gewußt hätte, wie von der Entwicklung aus der Totalität der Idee usf., die Frucht die sein müssen, daß er ungefähr seine ganze Schrift weggestrichen hätte.

Wenn schon die polemische Hitze in der Abwechslung mit der Parrhesie paränetischer Trivialität, die Inkohärenz der Darstellung auf ein hypochondrisches Übel hinweist, so könnte man auch nur aus einem solchen die Art erklärlich finden, wie der Verfasser mit dem *Faktischen* in Ansehung der Philosophie umgeht, die er bekämpft. »Der *Zweck der gegenwärtigen Schrift* ist«, sagt er S. 31, »das *vernünftige, wahrhaft spekulative Denken zu befördern.* – Hinsichtlich ihres (jener Philosophie) *geschichtlichen* Gegenstandes muß also diese Schrift es sich zur *Pflicht* machen, dahin zu führen, daß *derselbe in jeder Beziehung richtig verstanden, erkannt und begriffen werde.*« Wenn man dem Verfasser auch das

Verstehen, Erkennen und Begreifen des Gegenstandes erlassen wollte, so beschränkte sich die *Pflicht* dieses Führens zunächst auf das *richtige* und damit redliche Angeben *des geschichtlichen* Gegenstandes. Wir wollen zuerst an Beispielen sehen, wie der Verfasser diese Pflicht beobachtet hat.

Das erste Beispiel von der Art, wie der Verfasser auffaßt, nehmen wir aus S. 100, 101. Nachdem daselbst eine verworrene Unzufriedenheit über die logische Bestimmung der Realität bezeigt ist, heißt es: »Einen Beweis für seine *Aufstellung* hat Hegel noch nicht gegeben. Indessen *die Beispiele* sagen auch nichts.« Es werden nun die Beispiele aus *Logik*, 1. Bd., 1. Abt., S. 54 [1. Aufl. 1812][4] kritisiert, die für den Gebrauch des Wortes Realität in verschiedenen Bestimmungen angeführt werden. Wir müssen zunächst die Worte dieser Stelle der Logik selbst anführen. »Realität«, heißt es daselbst, »kann ein vieldeutiges Wort zu sein scheinen, weil es von verschiedenen, ja entgegengesetzten Bestimmungen gebraucht wird. Wenn von Gedanken, Begriffen, Theorien *gesagt* wird, *sie haben keine Realität*, so heißt dies hier, daß ihnen kein äußerliches Dasein, keine Wirklichkeit zukomme; *an sich* oder im Begriff könne die Idee *einer Platonischen Republik* wohl wahr sein. Umgekehrt, wenn z. B. nur der Schein des Reichtums im Aufwand vorhanden ist, wird gleichfalls gesagt, *es fehle die Realität*; es wird verstanden, daß jener Aufwand nur ein äußerliches Dasein sei, das keinen inneren Grund hat.« Es ist hinzugefügt, daß auch von Beschäftigungen gesagt werde, sie seien nicht *reell*, wenn sie keinen Wert *an sich* haben, oder von Gründen, insofern sie nicht aus dem Wesen der Sache geschöpft sind. – Wie zeigt nun der Verfasser, daß diese Beispiele nichts sagen? »Es wird gesagt«, führt er richtig an, »man sage von einer Theorie, z. B. der Platonischen Republik, sie kann an sich wohl wahr sein«; »dies«, urteilt der Verfasser, »*beweist* zwar« (was?), »daß die Platonische Republik eine be-

4 vgl. → Bd. 5, S. 119

stimmte Seite der Realität *nicht hat*, daß sie nämlich nicht in einem wirklichen Staate dargestellt werden könnte, welches Platon auch nie gewollt hat (dies hätte der Verfasser etwa zu beweisen), indessen die Platonische *Republik hat* allerdings *Realität*, als *ideale* Darstellung; sie hat auch ein Sein für andere, denn *sie ist für uns ein unschätzbares Werk*«. Jawohl! Ist aber in dem, was der Verfasser vor sich hatte, im geringsten von dem Werte dieses Werks die Rede gewesen und nicht bloß von dem Sinne, welchen in jenem (gerechten oder ungerechten) *Sagen* der Ausdruck Realität habe? Ist es überhaupt um solche kahle Behauptung zu tun wie die, daß Platons *Republik* »ein unschätzbares Werk« sei? – Das zweite Beispiel, »daß Aufwand ohne Reichtum keine Realität *habe*«, sagt der Verfasser, »paßt wieder nicht«; er fügt die Berichtigung hinzu, daß er zwar unbesonnen und wertlos sei; er sei aber *an sich* (was heißt: der Aufwand ohne Reichtum ist *an sich*?) und auch für andere, welche Vorteil daraus ziehen, wie leider die tägliche Erfahrung zeige. Was soll solche ohnehin triviale moralische Diskussion hier, wenn bloß von dem Sinne, den Realität in jenem populären Ausdrucke hat, die Rede ist! – Aber es verbindet sich hiermit ein noch unmittelbareres Beispiel von der Art, wie der Verfasser »den *geschichtlichen* Gegenstand« aufzufassen fähig [ist]. S. 101 ist als[5] Faktum angegeben, daß »in der Vorrede zum Hegelschen Naturrecht S. XIX« behauptet werde, »daß Platon (Dativ) *die Hegelschen Sätze* ›Was vernünftig ist, das ist wirklich, was wirklich ist, das ist vernünftig‹ im Hegelschen Sinne *die Angel seien*, um welche sich das *Unterscheidende der Platonischen Idee* (in dem Werke über die *Republik*) *drehe*«. Als Referent jene Vorrede S. XIX[6] nachschlug, fand er, daß daselbst gesagt ist, Platon habe aus dem Bewußtsein des in die griechische Sittlichkeit einbrechenden tieferen Prinzips, das an

5 A: »das«
6 vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, → Bd. 7, S. 24

ihr zunächst nur als unbefriedigte Sehnsucht und damit als Verderben erscheinen konnte, die Hilfe suchen müssen, *die aber aus der Höhe kommen mußte*; er habe sie zunächst nur in einer äußeren besonderen Form der Sittlichkeit suchen können, durch welche er gerade den tieferen Trieb dieser Sehnsucht, die unendliche Persönlichkeit, am tiefsten verletzt; er habe sich aber dadurch »als der große Geist bewiesen, *daß eben das Prinzip,* um welches sich das Unterscheidende seiner Idee dreht, *der Angel ist,* um welchen die bevorstehende Umwälzung der Welt sich gedreht hat«. Hier ist so ausdrücklich, daß ein Mißverstand unmöglich scheint, das Prinzip des Christentums und das abstraktere Prinzip der unendlichen Persönlichkeit als das genannt, das in der Sehnsucht Platons angedeutet sei und um das sich der Angel der Weltgeschichte gedreht habe. Mit dieser Betrachtung über die Hindeutung der Platonischen Tendenz auf das Christentum schließt der Absatz. Ganz getrennt hiervon folgen die beiden berüchtigt gemachten Sätze, die der Verfasser anführt; sie sind in einen Zusammenhang mit weiter Folgendem gesetzt und ausgesprochen; sie sind und stehen vor Augen außer Verbindung mit dem Angel der Weltgeschichte. Aber der Verfasser konnte dem Prinzip des Christentums, um das sich die bevorstehende Umwälzung der Welt gedreht habe, jene Sätze in seinem Lesen substituieren.

Noch einige Beispiele dieser Art! S. 159 heißt es bei dem Verfasser: »So ist denn z. B. das *Eins zugleich* das Leere«, wozu *Logik*, 1. Bd., 1. Buch, S. 91–129 [vgl. → Bd. 5, S. 174 bis 208], zitiert ist. Daselbst S. 102 [S. 184], wo das Eins und das Leere abgehandelt wird, ist aufgezeigt, daß das Leere nicht unmittelbar für sich ist, dem Eins gleichgültig gegenüber, sondern daß es in der Bestimmung des Eins enthalten ist, ferner sich zum Eins *verhält*, und daß das Fürsichsein sich zum Eins *und* dem Leeren bestimmt. – Ebendaselbst heißt es bei dem Verfasser, Hegel habe gefürchtet, aus *seinen* Sätzen könnte die schiefe Folgerung

gezogen werden, daß, weil $-a$ mal $+a = -a^2$ wäre, umgekehrt $+a$ mal $-a = +a^2$ gebe. *Logik*, 1. Bd., 2. Buch, S. 63 [vgl. → Bd. 6, S. 63], ist gezeigt, wie der bloße Begriff entgegengesetzter Größen *überhaupt*, der jedermanns Begriff ist, auf solche Folgerung führen könnte. Folgende Seite wird von der Behauptung erzählt, »daß die Negation der Negation deshalb das Positive wäre, weil $-a$ mal $-a = a^2$ wäre«; dazu ist, wie vorhin, *Logik*, 1. Bd., 2. Buch, S. 63 [vgl. → Bd. 6, S. 63], zitiert. Weder daselbst noch irgendwo ist das Faktum solcher Behauptung zu finden.

Ein merkwürdiges Beispiel von *geschichtlichem* Auffassen ist folgendes: »*Das Ziel des Philosophen*,« ruft der Verfasser S. 190 in einem seiner Anfälle deklamierender Vortrefflichkeit aus, »steht höher als das gewöhnliche Treiben in der Welt; *degradiert* er sich zu diesem, so ist das *Herrlichste der Wissenschaft* für ihn verloren. *Bei Hegel heißt es aber*, wenn das *Geistliche die Existenz seines Himmels* zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit in der Wirklichkeit und in der Vorstellung *degradiere*, das Weltliche dagegen sein abstraktes Fürsichsein zum Gedanken und dem Prinzipe vernünftigen Seins und Wissens heraufbilde, *dann* wäre die *wahre Versöhnung objektiv* geworden.« Zitiert ist Hegels *Naturrecht*, S. 354 [→ Bd. 7, S. 511 f.]. Die Art des Verfassers in betreff der *Richtigkeit* der Angabe des *Faktischen* hier deutlich zu machen, erfordert allerdings einige Umständlichkeit, aber der Satz, den er für faktisch ausgibt, ist grell genug, um Beleuchtung zu verdienen. Die so abrupt angeführten Worte finden sich in dem Abschnitte jenes Naturrechts, welcher die Hauptmomente der Weltgeschichte kurz angibt, und zwar in den Paragraphen über das Prinzip der germanischen Völker, in welche die christliche Religion gelegt worden sei. In § 359 wird angegeben, daß die *Innerlichkeit* des Prinzips, als die *noch abstrakte, in Empfindung* als Glaube, Liebe und Hoffnung *existierende Versöhnung* und Lösung alles Gegensatzes, sich *einerseits* zum *weltlichen* Reiche, einem Reiche der für sich seienden rohen Willkür und der

Barbarei der Sitten entwickelt habe, *andererseits* zu einer[7] jenseitigen Welt, einem *intellektuellen* Reiche, dessen Inhalt wohl die Wahrheit des Geistes sei, aber, noch *ungedacht* in die Barbarei der Vorstellung gehüllt und als geistige Macht über das Gemüt, sich als eine unfreie, fürchterliche Gewalt gegen dasselbe verhalte. Auf die Angabe dieses Gegensatzes, wie ihn das Mittelalter geschichtlich darstellt, folgt § 360 die Angabe des Ganges der Auflösung desselben so: *indem in dem harten Kampfe* dieses Gegensatzes jener Reiche das *Geistliche* die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der Vorstellung *degradiert*, das *Weltliche* usf. – Hier hat zunächst der Verfasser die Worte, welche den Übergang der Kirche in ihr Verderben ausdrücken, richtig abgeschrieben, so auch die nächsten, welche die Heraufbildung des weltlichen Reichs betreffen, nur daß er die Heraufbildung desselben auch zur *Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes* übergangen. Was nun aber eigentlich zu rügen ist, ist die Weglassung folgender Worte: So (indem die *Kirche* zur Weltlichkeit herabgesunken, das weltliche Reich sich seinerseits zu Wissenschaft, zu Recht und Gesetz erhoben) »ist *an sich* der Gegensatz zur *marklosen Gestalt geschwunden*«. Daß *an sich* der Gegensatz zum Schein geschwunden, ist noch nicht *die existierende Versöhnung*; wodurch dieselbe zur Existenz gebracht worden, dies ist im darauf folgenden so ausgedrückt: »*Die Gegenwart* hat ihre *Barbarei* und *unrechtliche Willkür* und die *Wahrheit ihr Jenseits* und ihre *zufällige Gewalt* abgestreift, *so daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden.*« Diese aus dem *Ansich* nun zur *Objektivität* erhobene Versöhnung ist hierauf in Ansehung des Staats, der Religion und der Wissenschaft näher bestimmt, und zwar so, daß im Staate »das Selbstbewußtsein die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwicklung, wie in der *Religion* das *Gefühl und die Vorstellung*

7 A: »gegenüber andererseits einer«

dieser seiner Wahrheit als idealer Wesenheit, in der Wissenschaft aber die freie begriffene Erkenntnis dieser Wahrheit ... findet«. – Man sieht aus diesem wörtlichen Auszuge, daß die Religion, wie sie in der *vollführten Versöhnung* sei, ausdrücklich unterschieden und unterschieden geschildert wird – von jener *Degradation des Geistlichen*, von welcher der Verfasser *geschichtlich* angibt, daß in ihr die Versöhnung als *objektiv* geworden angegeben sei. Von nun an bis ans Ende seiner Schrift wiederholt er das Wort Degradation, an dem er einen solchen Fund getan, beinahe auf jeder Seite und verwendet es zu salbungsreichen Tiraden: »*Wer es wagen* will, den *Himmel zu degradieren, degradiert sich selbst*«, ebendaselbst und folgende Seite: »Jetzt *will man* den *Himmel degradieren* und ist vornehm genug zu übersehen, daß man sich *selbst degradiert*« usf. – (Wohl! In dem zitierten Paragraphen und in der Geschichte mit den ungeheuren Zügen findet es sich angegeben, wer den Himmel zum irdischen Diesseits und zu gemeiner Weltlichkeit degradiert hat!) – Lähmung im Vermögen, überhaupt geschichtlich aufzufassen, und Unwirksamkeit des Verstandes, das Bestimmte festzuhalten und aus dem Unterschiede, der dabei gemacht ist, zu merken, daß es auf solches Bestimmte ankommt, sind ohne Zweifel Folgen der Hypochondrie. Ist es aber etwa die Schilderung des Verderbens der Kirche, welche hier die hypochondrische Gereiztheit so hoch gesteigert hat, um zunächst aus der Angabe, die er vorfand, die Erhebung des *Staats zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes wegzulassen* und dann sich auch kein Bedenken daraus zu machen, der Schilderung der *Religion*, wie sie in der *objektiv* gewordenen Versöhnung beschaffen sei, nämlich daß das Selbstbewußtsein in ihr das *Gefühl* und die *Vorstellung* der *Wahrheit* des *substantiellen Wissens und Wollens* als *idealer* Wesenheit (wie im Staate die vernünftige Wirklichkeit desselben) finde, *zu substituieren* die *Degradation des Himmels*, der im geistlichen Reiche hatte existieren sollen, *zur gemeinen Weltlichkeit*? Zu versichern, nicht *das geistliche Regi-*

ment habe, sondern *man* habe den Himmel degradiert? Aber Schilderung jenes Regiments und Degradation des Himmels ist freilich bei manchen gleichbedeutend. – Mit geringer Überlegung des Verstandes und mit [gutem] Willen hätte sich der Verfasser auch den Unwillen und ein Räsonnement erspart, in das er um zwei Seiten vorher gerät. – Aus demselben *Naturrecht* führt er S. 52 [→ Bd. 7, S. 110 f.] an: »Ich«, heißt es da, »habe diese Glieder, das Leben nur, insofern ich will, das Tier kann sich nicht selbst umbringen oder verstümmeln wie der Mensch.« Dies ist in der Anmerkung zu einem Paragraphen [47] gesagt, in welchem vom Ich ausdrücklich *als Person* die Rede ist; ebendaselbst und in vorhergehenden Perioden der Anmerkung ist die Seite, daß Ich *lebendig* bin und einen organischen Körper habe, von der freien Persönlichkeit unterschieden, und nur von diesen beiden Bestimmungen ist die Rede. Der Verfasser sagt nun zu jenen angeführten Worten: »*Dieser Satz hätte schon an sich nicht in ein in einem christlichen Staate geschriebenes Naturrecht gehört. Diese Theorie* (!) der Selbstverstümmelung und Selbsttötung verträgt sich nicht mit dem *Christentum*« (doch etwa gar die Praxis?). »Dagegen« (wogegen?) »ist jener Satz offenbar unwahr.« Nun kommt ein Meisterstück von Widerlegung: »Der Mensch ist *nicht Herr* darüber, daß er geboren *werden soll.*« (Gewiß nicht! Aber wenn der Verfasser für nötig findet, diese Gegenrede zu machen, so bringt er den Schein herbei, als ob gesagt worden wäre, daß der Mensch Herr darüber sei, daß er geboren werden solle. Daß es dem Verfasser um diesen Schein ganz wesentlich zu tun sei, dafür zeugt vollends das, was der Verfasser am Schluß seiner Deduktion versichert, daß dieser Satz (von der Möglichkeit, daß der Mensch sich verstümmle, ja töte), »*nur* aufgestellt ist, um die *absolute Kausalität des einzelnen Subjekts zu behaupten*«. Referent hat wohl in einer alten Jesuiter-Komödie, »*Die Erschaffung der Welt*« betitelt, die Vorstellung gesehen, daß *Adam* vor seiner Erschaffung auftritt und in einer Arie den Wunsch ausspricht, ach wenn er doch

schon geschaffen wäre! Aber auch dort ist nicht so weit gegangen, daß Adam als *Herr* darüber aufgeführt wäre, »ob er geboren werden solle«.) – »Die *Dauer* seines irdischen Lebens hängt *nicht von ihm ab*.« Man höre nun weiter das Räsonnement des Verfassers hierüber: »Will er (der Mensch) sich umbringen oder verstümmeln, so muß er Naturkräfte anwenden; ob ihm sein Vorhaben gelingt, *hängt* nicht *allein von ihm ab*« (bereits eine Beschränkung des vorhergehenden Satzes, daß die Dauer seines Lebens *nicht* von ihm abhänge), »sondern von einer außer seinem Willen gesetzten Wirksamkeit.«

»Dergleichen Anschläge mißlingen oft« (gelingen also auch zuweilen); »gelingen sie, so kann der Mensch doch nicht bestimmen, *welcher Augenblick gerade* den Tod bringe« (hier ist die Abhängigkeit auf sehr wenig reduziert); »*mißlingen sie*« (so ist es mit den Anschlägen der Willenskraft doch noch nicht aus, denn der Verfasser ist sinnreich genug, einen weiteren Anschlag auszufinden) »und ist er«, fährt der Verfasser fort, »nun einmal so jämmerlich verkehrt, daß er, wenn er Willenskraft behält, sich tothungern wollte« (man sieht, der Verfasser hatte die Anwendung von Gefängnis und Banden gegen jene Willenskraft ausgesonnen), »so ist er nicht imstande, zu bestimmen, *wann* der Hungertod eintreten solle.« Wenn dies Räsonnement auch scharfsinniger wäre, als es ist, um die Abhängigkeit nicht auf ein so Geringes zu reduzieren, so wäre es selbst hierfür nicht erschöpfend; dem Verfasser ist der Fall noch entgangen, daß der Selbstmörder nicht gewollt hätte, den Augenblick seines Hungertodes vorauszubestimmen; so hätte er doch seinen Willen durchgesetzt.

Solche Lähmung im Auffassungsvermögen ist etwas Schlimmes, aber auch als ein *böser* Genius läßt sich der Humor der Hypochondrie vermuten, wenn das halbe und noch dürftigere Auffassen allzu gewalttätig geschieht, wenn das Weglassen so nahe vor Augen lag, daß das Weglassen durch ein nur oberflächliches Hinsehen allein nicht erklärlich ist, wenn dasselbe dazu dient, einen Sinn hervorzubringen, der in eine

in einem christlichen Staate geschriebene Philosophie nicht gehörte. Schon die angeführten Beispiele deuten sattsam auf das bösere Ingrediens in der Fassungsweise des Verfassers. Insbesondere zeigt sich dergleichen, wenn Halbes oder ausdrücklich Verkehrtes im *Vorbeigehen* angeführt wird, – gleichsam auch mit halbem Gewissen oder mit ganzem Vorbeigehen des Gewissens. Solches Hinwerfen erscheint ohnehin am dienlichsten, um Unrichtigkeiten zu verstecken; was im Vorbeigehen hingeworfen wird, pflegt nicht näher untersucht zu werden und tut, wenn der Inhalt arg genug ist, doch seine Wirkung. – S. 109 nennt der Verfasser die Darstellung *komisch*, »daß das Unendliche aus dem Endlichen kommt oder, wie *anderwärts* gesagt ist, daß Gott da *wäre*, wenn *endliche Subjekte*, die Menschen, ihn *dächten*«. Die Halbheit und Schiefheit, deren sich die erste dieser Anführungen schuldig macht, übergehen wir und beleuchten nur die zweite, »daß *Gott da wäre*, wenn die Menschen ihn *dächten*«, wozu *Phänomenologie* S. 637 [→ Bd. 3, S. 503] zitiert ist. In dieser Stelle ist der Begriff der natürlichen (Natur-)Religion und näher die Bestimmtheit angegeben, nach welcher der Unterschied der Religionen voneinander abstrakt zu machen sei. Zu diesem Behufe ist zuvörderst angegeben, in welcher Gestalt die Idee in der Religion überhaupt ist; es heißt: »Die Gestalt der Religion enthält nicht das Dasein des Geistes, wie er vom Gedanken freie *Natur* noch wie er vom Dasein freier *Gedanke* ist; sondern sie ist das im *Denken erhaltene Dasein*, so wie ein *Gedachtes*, *das sich da ist*.« Also der Gegenstand in der Religion ist weder das Dasein abstrahiert vom Denken (die Natur als die Idee in der einseitigen Form des Daseins) noch der Gedanke abstrahiert vom Dasein (der Geist als die Idee in der einseitigen Form des Denkens, also der endliche Geist, oder das Denken abstrakt überhaupt, was gleichfalls endliches Denken ist), sondern Dasein, welches Denken, und Denken, welches Dasein ist. Wo ist Gott nicht so definiert worden (insofern es zunächst um eine abstrakte Bestimmung zu tun ist),

daß[8] Gott, der höchste Gedanke, zugleich ungetrennt Dasein habe, ein Dasein sei, das ungetrennt Denken sei, und im Gegensatze das Endliche so, daß, insofern auch in ihm Denken und Dasein verknüpft sei, dasselbe auch trennbar sei? – Wie ist nun hierin etwas von dem zu lesen, was der Verfasser als ein *Zitiertes, Faktisches* angibt, – daß »Gott da wäre, wenn endliche Subjekte, die Menschen, ihn dächten«? Und sonst von Dasein und Denken findet sich auf der zitierten Seite nichts, ohnehin nichts von Menschen und endlichen Subjekten.

Aus dem Reichtum dieser Schrift an dergleichen kurzen, im Vorbeigehen gemachten Anführungen nur noch einige kleinere Beispiele. S. 183 heißt es: »In den Lehren Spinozas und Schellings lag *eine Andacht* (welche bei Hegel *nur ein Prozeß ist*).« Was bei Hegel *Prozeß* heißt, ist nicht beigebracht; – er ist eine Tätigkeit, in den bestimmten Momenten, die sie durchläuft, aufgefaßt. Weggelassen ist ferner die Bestimmtheit, durch welche die geistige Tätigkeit Andacht ist. *Man* hätte dem Verfasser beinahe zu danken, daß er nicht auch angeführt hat, bei Hegel sei die Religion, Gott nur ein Prozeß usf. Die Stelle, die der Verfasser mag vor Augen gehabt haben, ist wohl § 555 der *Enzyklopädie*, 2. [und 3.] Ausgabe, wo es heißt: »Der Glaube [...] ist in der *Andacht* [...] in den *Prozeß* übergegangen, den Gegensatz (der noch im Glauben, der *Gewißheit* von der objektiven Wahrheit, ist) zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewißheit zu *bewähren* und die konkrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.« Ist hier die Andacht *nur* ein Prozeß, wie der Verfasser sagt? – Ein paar Zeilen weiter heißt es ebenso *überhaupt*: »die von Hegel bespöttelte Frömmigkeit«; zitiert ist dazu *Enzyklopädie*, 2. Ausgabe, S. 519 [= 3. Ausg., § 573 Anm.; → Bd. 10, S. 379], wo eine *inhaltslose* Frömmigkeit genannt ist. Inwiefern nach des Verfassers Versicherung, die er ebendaselbst macht, viele

8 A: »als daß«

derjenigen, welche solcher Frömmigkeit das Wort reden, dem Spinoza und Schelling, als in deren Lehren eine Andacht gelegen habe, vieles zu verdanken haben, möchte er selbst bei jenen vielen rechtfertigen.

Wie der Verfasser die Bedingung, die er einer Polemik vorschreibt, »*geschichtlich richtig* und hiermit redlich das aufzufassen und anzuführen, was bekämpft werden soll«, erfüllt, mag aus den gegebenen Beispielen klar genug hervorgegangen sein. Ohnehin, wenn nun die Polemik selbst oder vielmehr nur Proben davon dargestellt werden sollen, flechten sich allenthalben die Beispiele von falschen Angaben ein. Aber die Darstellung der Polemik wird noch beschwerlicher und tädiöser, indem es nun auf die Fähigkeit, einen Gedankengang zu verfolgen, ankäme, aber zu der Lähmung des Vermögens, Gegebenes aufzufassen, noch die Lähmung, dem Gedankengang eines anderen zu folgen sowie seine eigenen Gedanken zusammenzuhängen und im Zusammenhang zu erhalten, sich hinzugesellt. Bei der Unmöglichkeit, diese Paralysis in einem Verlaufe von Räsonnement diplomatisch genau, wo jede Zeile zu kritisieren käme, darzustellen, sind die Angaben hierüber und die Beurteilung, deren es eben nicht viel bedarf, allgemeiner zu halten und nur Hauptmomente anzugeben, die der Verfasser in seiner Widerlegung zu erhärten bestrebt ist.

Um dies an das Vorige anzuknüpfen (die Anknüpfungsweisen des Verfassers in seinem Fortgange sind nicht besser), fangen wir von der Lehre an, in der, wie der Verfasser S. 183 sagt, »ein tiefer Sinn, eine Andacht« lag, dem *Spinozismus*, um zu sehen, wie er das Verhältnis der Philosophie, die er bekämpft, zu demselben angibt. Es ist dies einer der Punkte, die er ausführlich behandelt; das Resultat ist, S. 184, daß »das, was an den Lehren Spinozas und Schellings hauptsächlich vermißt worden, in der Hegelschen Lehre nicht etwa ergänzt, sondern das Mangelhafte auf eine schroffe Weise *näher* (!) *auf die Spitze* getrieben ist«.

S. 163 kommt der Verfasser hierauf, nachdem er S. 162 prä-

ludiert hatte: »*Man* hatte«, gibt er über die *Phänomenologie* an, »eine bestimmte Ansicht zur Voraussetzung, eine bestimmte Ansicht, welche erreicht werden sollte« (»eine Absicht erreichen« ist ein bekannter Ausdruck; aber »eine Ansicht erreichen« ist nicht so klar). Alsdann bemerkt er, S. 163, die Begriffe *Sein* und *Wesen*, wenn sie nicht von einem bestimmten Gesichtspunkt, den *man* gerade (!) festhalten wollte, *äußerlich* (!) betrachtet worden wären, hätten die ihnen in der Hegelschen *Lehre zuteil gewordenen Schicksale* nicht haben können. *Nun* sei aber das höchste Resultat dieser Begriffe die *Substanz* (es wird weiterhin die Unmöglichkeit bemerklich gemacht werden, die es für den Verfasser hat, eine freie Entwicklung der Begriffe und das Hervorgehen eines *Resultates* aus derselben zu fassen; er bedarf es schlechthin, eine Voraussetzung dazu zu finden oder auf psychologische Weise zu erfinden), und [es] wird, fährt der Verfasser fort, »ausdrücklich auf die spinozistische Substanz *Bezug genommen, Logik*, Bd. 1, Buch 2, S. 225« [→ Bd. 6, S. 195 ff.]. (Daselbst wird aber mehr als nur Bezug darauf genommen: es wird das Mangelhafte des Spinozismus bestimmt nachgewiesen.) »Schon hieraus« (aus der bloßen Bezugnahme) »*geht hervor*, daß die Hegelsche Lehre die Lehre von der spinozistischen Substanz zur *Voraussetzung* haben *möchte*; daß es wirklich so ist, kann *gar nicht bezweifelt* werden. *Denn* die Hegelsche Lehre soll zwar den Spinozismus *widerlegen*, – der Standpunkt desselben soll zuerst als wesentlich und notwendig anerkannt, aber aus sich selbst *auf den höheren herausgehoben* werden; er soll dadurch ergänzt werden, daß *das Prinzip der Persönlichkeit, die Freiheit*, gerettet und *aus der Substanz selbst abgeleitet* werde.« Diese Angabe des Verhaltens der in Rede stehenden Philosophie zum Spinozismus kann insoweit äußerlich richtig genannt werden, wie auch die folgende Zeile: »Die Hegelsche Lehre bewegt sich demnach zur Substanz hin *und aus ihr heraus*.« Nun fährt der Verfasser fort: »Die Lehre von der Substanz zeigt sich *also* als das *eigentliche Zentrum*

der eigentümlichen Grundansicht der Lehre.« Dasselbe wiederholt er S. 165: Es *dürfte* als gewiß anzunehmen sein, daß *man* schlechterdings den Begriff der Substanz habe zum Centro der Lehre machen *wollen*, es *dürfte* sich auch ergeben, daß *man* sich auf eine bestimmte Weise aus ihm habe *herausbewegen* wollen. Der Verfasser hat die Augen so weit aufgetan, um zu sehen, daß in der Lehre, die er bestreitet, ein *Herausbewegen* aus der *Substanz* vorhanden sei. – Er nennt diese am liebsten die spinozistische; der Begriff der Substanz aber befindet sich in jeder Philosophie (wenn wir von der skeptischen und damit verwandten abstrahieren), sowie in aller Theologie; so daß aber die anderen Philosophien als die spinozistische, ingleichen die Theologie, sich gleichfalls aus diesem Begriffe *herausbewegen*. Nun hätte aber der Verfasser auch nur seine physischen Augen weiter bemühen sollen, um zu finden, daß das Herausbewegen, von dem er erzählt, ein anderes Ziel als nur die Substanz, nämlich den *Geist* zum *Zentrum* gewinnt und daß es allenthalben ausgedrückt ist, daß dies fernere Ziel, zu dem der Begriff sich fortbestimmt, die *Wahrheit* der Substanz sei, die Substanz als Zentrum aber die Unwahrheit.

Daß der Verfasser dies nicht weiß, ist nur aus der schon angedeuteten Quelle erklärlich, welche sich nun ferner nicht entblödet, ihn zu der Versicherung, daß die Lehre von der Substanz sich *also* als das *eigentliche Zentrum* der eigentümlichen Grundansicht der Lehre zeige, hinzufügen zu lassen: »dies *könnte durch unzählige Stellen*« (dergleichen wäre nicht bloß durch *Stellen*, sondern durch den ganzen *Inhalt* einer Philosophie zu beweisen) »bewiesen werden« (wozu? da bereits ein »*also*« vorherging). »Hier verweisen wir nur darauf, daß auch am Schlusse usf. der absolute Geist die eine und allgemeine Substanz als *geistige genannt* wird (*Enzyklopädie* 2. Ausg. S. 499)« [= 3. Ausg., § 554; → Bd. 10, S. 366]. So unbefangen ist der Verfasser, eine Stelle anzuführen, die ausdrücklich das Gegenteil von dem sagt, was er damit zeigen will; der üble Genius der Hypochon-

drie, wenn es auch nichts weiter ist, hat ihn hier aufs schlimmste zum besten gehabt. Die schiefe Stellung vom Nennen auch zugegeben (in der zitierten Stelle heißt es: »der absolute Geist ist die eine und allgemeine Substanz als *geistige*«), so zeigt die Stelle, daß *nicht* die spinozistische Substanz, als welcher die Bestimmung von Persönlichkeit, von Geistigkeit mangelt, das Zentrum der Lehre ist; sie spricht aus, was alle christliche Theologie ausspricht, daß Gott das absolut selbständige Wesen, die absolute Substanz ist, aber das absolut selbständige Wesen, das Geist ist, – der Geist, der absolut selbständig ist. – Geist ist als solcher schlechthin das Subjekt, und es ist durchgängige Behauptung der Lehre, eben in den unzähligen Stellen wie in der angeführten, daß die absolute Bestimmung Gottes nicht die der Substanz, sondern des Subjekts, des Geistes ist. – Allerdings bleibt dem Geiste auch die Bestimmung der Substantialität; hat der Verfasser Gott als Geist im Sinne, so, daß er nicht substantiell wäre, oder weiß er von einer Theologie, in welcher Gott wäre, ohne an und für sich zu bestehen, absolut selbständig zu sein?

Aus *Enzyklopädie* § 384 führt der Verfasser S. 186 den Anfang einer Anmerkung an: »Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten.« Diese Stelle findet sich in dem Abschnitt, der überschrieben ist: »*Begriff* des Geistes«, zu Anfang der Philosophie des Geistes, in welcher zuerst der endliche Geist in zwei Abteilungen und in der dritten der absolute Geist abgehandelt ist. Hiermit selbst ist der bloße *Begriff* von seiner *Realisation* und von seiner *Idee* unterschieden. – Was sagt nun der Verfasser zu jener Anmerkung? Er verbindet jene Stelle vom *Begriffe* des Geistes unmittelbar mit der Lehre vom absoluten Geiste (er unterscheidet hiermit das unbestimmte Absolute und den absoluten Geist gleichfalls nicht voneinander) und sagt dann: »Jene Definition ist aber *gewaltig* ungenügend; dem *menschlichen Geiste passieren* mancherlei nicht absolute Dinge.« Gewiß! wie z. B. hier dem Verfasser.

Man wird es aber müde, solche Verkehrungen bei demselben zu rügen und solche ungemeinen Instanzen der Anstrengung seiner Denkkraft bemerklich zu machen; wir übergehen auch die weitere Art, wie er die Entwicklung der Substantialität, der Notwendigkeit, den Übergang aus derselben in die Freiheit auffaßt. Dieser Übergang wird (*Enzyklopädie*, S. 400 [= § 159 Anm.; → Bd. 8, S. 305]) der härteste genannt; der Verfasser entgegnet S. 165: »Es streitet gegen die Philosophie, daß *in ihr selbst* solche Härten notwendig wären, und es drängt sich *daher* die *Vermutung* auf, daß *jemand* (der sonstige *Man*) jene Härte habe hineinbringen wollen.« Man kann dem Verfasser versichern, daß, wenn man nur mit dem Wollen oder vielmehr Mögen und nicht mit der Natur der Sache zu tun gehabt, man sich die Härten gern erspart hätte; der Verfasser ist insoweit glücklicher daran. Über die Stellung, welche der Verfasser in seinem Räsonnement über die Notwendigkeit und Wechselwirkung dieser Bestimmungen gibt, versichert er (S. 178), daß die Stellung derselben in der Hegelschen Lehre nicht gerechtfertigt sei und *schwerlich* je gerechtfertigt werden könne; dies macht er zu dem guten Grund für ihn selbst, daß auch »wir den ausführlicheren Beweis unserer Stellung *deswegen* wiederum vorenthalten können«.

Jener Stelle und der unzähligen Stellen ungeachtet bleibt dem Verfasser aber dies als Resultat der Lehre, die Spitze, auf welche durch sie die Lehren Spinozas und Schellings getrieben seien; er trägt dies S. 181 so vor: »Die absolute Substanz wird nicht selbst frei, sondern ihre Manifestationen; sie selbst bleibt *starr* (? – ungeachtet sie der Geist ist), und die spinozistische Substanz wird nicht belebt, sondern sie bleibt die *eine und blinde* Substanz; *dennoch* (!) enthüllt sie sich, im Einzelnen wie im Allgemeinen, welche das Besondere zu ihrer Mitte haben. Die *Einzelnen* sind die *aktive Kausalität*, das Allgemeine ist die *passive Kausalität* der absoluten Substanz« (vgl. S. 195). Dies erzählt der Verfasser auch S. 184 mit einer Konsequenz, die er daraus zieht, »die

Einzelnen, als mit der Substanz identisch, sind die aktive Kausalität Gottes«; *folglich* wird *dadurch* gesagt, es gäbe keinen persönlichen Gott im obigen Sinne (nämlich als die *allervollkommenste* Intelligenz, als das höchste Leben, ein an sich persönlich – *wenn man diesen Ausdruck gebrauchen darf* – absolut wirkendes agens), »sondern die Persönlichkeit Gottes wären die einzelnen Individuen«. Diese Quintessenz von Behauptungen ist näher zu beleuchten. Zunächst, was die *passive Kausalität* sei, davon erhält man wohl durch die Schrift des Verfassers ziemlich eine Vorstellung, die Kausalität des Verstandes zeigt sich darin sehr passiv; aber für einen philosophischen Vortrag hätte er dieselbe und wie er der Lehre, die er bekämpft, zuschreibe, daß das Allgemeine eine solche Kausalität sei, näher erläutern sollen. Was die Bestimmung der Persönlichkeit Gottes betrifft, so ist es undeutlich, ob die angeführte Parenthese eine Schüchternheit ausdrückt, die ihn befallen hätte, den Ausdruck »persönlich« zu gebrauchen. – Wenn nun aber ferner das höchste *Leben* als persönlich bestimmt werden soll, so kann dies nur geschehen, indem es als *Intelligenz*, wie auch der Verfasser tut, bestimmt wird; – übrigens ist das Prädikat der *allervollkommensten* aus der Wolffischen Philosophie um seiner Leerheit willen mit Recht obsolet und durch andere ersetzt worden. Daß der Verfasser aber in der Intelligenz eine andere Bestimmung, überhaupt und in Beziehung auf Persönlichkeit, gesagt zu haben meint, als die in dem Geist überhaupt und näher in dem sich als Geist wissenden Geist liegt, welche Definition er aus der *Enzyklopädie* wiederholt anführt, wäre nicht abzusehen, wenn es nicht sonst klar genug geworden wäre, wie sehr ihn ein übler Genius blendet.

Die *aktive Kausalität* Gottes aber, welche die Einzelnen sein sollen, steigert sich ihm sogar zur *absoluten* Kausalität des *einzelnen Subjekts*; und von da aus hat er dann weiter keine Scheu, von Selbstvergötterung in der Lehre, die er bestreitet, zu sprechen, – davon S. 202: »daß die einzelnen Subjekte

sich als Gott wissen sollen«; S. 216: »daß die einzelnen Geschöpfe die absolute Lebenskraft selbst seien« (S. 223 macht er der Lehre dagegen den Vorwurf, daß die Selbsttätigkeit für etwas Eitles erklärt werde) »und sich *nur* auf Hegelsche Weise als absoluter Geist zu behaupten brauchten, um sich als Gott selbst zu wissen«. – Dergleichen Versicherungen eine Unverschämtheit zu nennen, muß *man* durch die Bekanntschaft, die *man* mit dem eben erwähnten bösen Genius so vielfach in dieser Schrift gemacht, abgehalten werden. Wo der Verfasser die *absolute* Kausalität der einzelnen Subjekte findet, ist die schon angeführte Erfahrung, daß es dem Menschen möglich sei, sich zu verstümmeln und zu töten. »Dieser Satz«, sagt der Verfasser S. 189, »ist *nur* aufgestellt, *um* die absolute Kausalität des Subjektes zu behaupten.« Es ist ein Satz, den bekanntlich die, und zwar »in den christlichen Staaten erscheinenden«, Sterbelisten in allen Intelligenzblättern aufstellen. – Das Verhältnis aber des endlichen Geistes zu Gott ist eine so tiefe – oder es ist die tiefste – Idee, daß das Denken derselben der sorgfältigsten Wachsamkeit über die Kategorien, die es dabei gebraucht, bedarf. In den oben angeführten *Aphorismen über Nichtwissen* usf.[9] sind diese Tiefen – Wissen Gottes, Wissen Gottes in sich, Wissen Gottes in mir, Wissen meiner in Gott – denkend behandelt; das ist *nutrimentum spiritus* in etwa nachbarlichem Latein, Nahrung für den Geist, jedoch nicht Kost für den Verfasser. Daraus wäre das scharfe Wachsein über die Kategorien zu erlernen, wie die Art des »schwerfälligen, d. i. so *trägen* als *leichtfertigen* Denkens« zu ersehen. – In solchen Materien bedarf es nicht nur, indem das Denken zugleich im Konkretesten ist, der reinsten Denkbestimmungen, sondern, indem man wissen muß, daß diese selbst nur Bestimmungen der Endlichkeit sind, bedarf es auch dessen, daß sogleich dieser Mangel korrigiert wird. Aber aus einer solchen Darstellung der Ideen die Hälfte

9 von Karl Friedrich Göschel; vgl. S. 353 ff. in diesem Band.

einer Bestimmung, das heißt mit dem Weglassen der sie aufhebenden, berichtigenden Bestimmung herausheben, heißt beim Geistigen nur roh mit unwahren Kategorien dareinfahren. Der Verfasser hat nicht einmal ein Bewußtsein darüber, daß, selbst wenn er den Satz formiert (in der Idee der göttlichen Aktuosität gibt es keine Sätze mehr): die Einzelnen *seien* die *aktive Kausalität* Gottes, die Kausalität noch eine Kausalität *Gottes* wäre. Aber wenn die Kategorie »Kausalität Gottes« wohl in vormaliger Metaphysik gebraucht worden, es auch ein wenigstens zulässiger Ausdruck im populären unbefangenen Vortrage ist, Gott sei *Ursache* der Welt (wie gar auch Jacobi noch ein großes Gewicht auf diesen Ausdruck gelegt hat), so ist es etwas anderes, wenn auf die bestimmte Bedeutung der Begriffe gesehen wird. Sagt man doch auch im populären Vortrage schwerlich, Gott sei *Ursache der Menschen* – und die Menschen gehören doch wohl zur Welt –, sondern man sagt »Schöpfer der Menschen« wie auch »Schöpfer der Welt«; noch weniger wird man sagen, die Menschen, die Welt seien eine *Wirkung* Gottes, was doch der Ursache entspricht. Sagt man doch nicht einmal von den Produktionen des endlichen Geistes, er sei Ursache derselben; man sagt nicht, Homer sei Ursache der Ilias oder diese eine *Wirkung* Homers. Wenn daher die Kausalität ausgesprochen wird, wird in eine außergöttliche, endliche Sphäre herabgetreten, die jedoch nicht gottverlassen, nicht gottlos ist; so daß die Kausalität Gottes nicht Er selbst, insofern er an und für sich ist, sein kann.

Aber das Verfahren des Verfassers hat noch einen gröberen Zug in sich, der zu beleuchten ist. Zuerst spricht er von dem Satze, daß die Einzelnen »die aktive Kausalität *der absoluten Substanz*« seien; dies steigert sich ihm zur aktiven Kausalität *Gottes*, ja, wie wir gesehen, zur *absoluten* Kausalität des einzelnen Subjekts. Jene Steigerung hängt mit einer ausgedehnten Verfälschung zusammen, der er ihre Grundlage darin gegeben hat, daß er dem Systeme in der »Hinausbewegung« der Substanz zum Geiste nicht folgt.

Der Verfasser läßt sich auf seine Weise mit dem Begriffe des Substantialitätsverhältnisses ein, wie dasselbe in der *Logik*, und zwar in deren zweitem Teil, dem Wesen, abgehandelt ist; im dritten Teile der *Logik*, welche von dem Begriffe und der Idee handelt, sind wahrere Formen an die Stelle der Kategorien von Substanz, Kausalität, Wechselwirkung, die daselbst kein Gelten mehr haben, getreten. Von der logischen Idee wird fernerhin die konkrete Idee als Geist und die absolut-konkrete, der absolute Geist, unterschieden und in einem andern Teil der Philosophie abgehandelt. Der Verfasser aber substituiert *Gott* an die Stelle der *Substanz*, in jener logischen Sphäre der Substanz, S. 184: »Das Absolute ist als absolute Substanz in der Wechselwirkung nur sich selbst unterscheidende Notwendigkeit«, – dies hat er richtig abgeschrieben; aber nun fährt er fort: »die Selbstunterscheidung ist ihre Wahrheit« (etwa die nächste, aber höchstens auch nur die nächste halbe), *oder Gott* erschafft nicht einzelne Wesen, sondern unterscheidet sich als *blinde* Notwendigkeit usf. (worauf auch das vorhin Angeführte von den Einzelnen, welche die aktive Kausalität *Gottes* seien, folgt). Umgekehrt, wo der Verfasser S. 201 nun auf die Lehre von dem absoluten Geiste zu reden kommt, der allein als die wahrhafte Bestimmung für Gott *aufgestellt* wird (um den Lieblingsausdruck des Verfassers zu gebrauchen; es geschieht aber in der Philosophie und auch daselbst [*Logik*] mehr, als daß nur aufgestellt wird, es wird *bewiesen*), weiß er sein Auffassungsvermögen nicht über die Kategorien der logischen Substantialitätssphäre hinauszubringen. Das, was er »die Hegelsche Dreieinigkeitslehre« nennt (die freilich auch nicht in *Sätzen* gefaßt ist, sondern wo aufzufassen gewesen wäre – s. *Enzyklopädie* § 571 – das *Leben*, das sich in dem *Kreislaufe* konkreter Gestalten der Vorstellung expliziert, – der eine *Schluß* der absoluten Vermittlung mit sich, den *drei Schlüsse* ausmachen), – diese Lehre von dem sich explizierenden Geiste erschafft er zu »weiter nichts« als zu »einer mit einigen *Erläuterungen* ausgeschmückten Anwen-

dung der *oben ausgeführten* Lehre von der Selbstunterscheidung der absoluten Substanz *oder* des Absoluten in der *Wechselwirkung*«. Einen Teil dieser Exposition fertigt er S. 202 kurz damit ab, daß sie ein »Geschwätz« sei und »in der jämmerlichen Lehre von der Selbstunterscheidung der absoluten Substanz wurzle«. Dann aber wird die Verkehrung des Aufzufassenden, der Eifer (ein Eifer, der darum noch nicht heilig zu nennen ist, daß der Verfasser den Ausdruck »heilig« von christlichen Lehren gebraucht, um sie dadurch dem Denken, vor dem sie sich nicht zu scheuen brauchen, zu entziehen), der Eifer gegen die von ihm erzeugte Degradationsmaxime, die Verunglimpfung immer transzendenter, so daß das Mißreden sich S. 209 bis zu dieser Erbaulichkeit steigert, daß man daselbst liest: »Wenn Hegel *desfalls* nicht zu Gott beten *wolle*, daß er ihm *diese* Sünde gegen den Heiligen Geist vergebe, so werden *andere* für seine Seele beten.« Für die Sünde, auf welche dies Beten allein gehen könnte, die Maxime, die spekulativen Ideen der Natur Gottes und seiner Dreieinigkeit zu den Kategorien des abstrakten Verstandes, die Behauptung des Geistes zur Form der Substanz zu degradieren und die in ihrer konkreten Lebendigkeit dargestellten Personen des göttlichen Wesens zu den abstrakten Formen des Begriffes, der bloßen Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit zu verblasen, mögen die »anderen« beten, welche sie begangen haben; diese Sünden sind in des Verfassers Schrift in hinreichender Menge zu finden. Weil der Verfasser nicht gesagt hat, daß er das Gebet, von dem er spricht, bereits getan (und warum, könnte man fragen, hatte er es nicht bereits getan, wenn es ihm mit seinem Reden von Beten Ernst ist?), noch die Zusicherung macht, daß er es tun werde, so ist auch dem, zu dessen Seele Bestem es geschehen sollte, es erspart, was freilich auch sonst überflüssig wäre, Gott zu bitten, [daß er] jenes Beten, das aus solchem Geiste (oder etwa nur aus einer Seele, als womit auch die Tiere begabt sind, da es nur für eine Seele getan sein soll) käme, wenn dasselbe auch in eine

Messe eingeschlossen werden sollte, nicht erhören möge. Wäre dem Gebet des Verfassers eine Kraft zuzutrauen, wäre er stärker und geübter darin, als er sich in der Richtigkeit des Auffassens und im Sprechen des Richtigen zeigt, so hätte[10] er Gelegenheit, seine Geübtheit im Beten zum Besten der *Kraft* zu gebrauchen, deren er unmittelbar nachher erwähnt. Nach der angeführten unwürdigen, leichtsinnigen, ja höhnischen Art, das Beten hereinzuziehen, fügt er hinzu, »daß *sie*« (jene »anderen«) »deshalb« (weshalb?) »nicht im mindesten davon ablassen werden, sich allen Bemühungen, das Heiligste zu *degradieren*« (daß aus einem Mindesten von Geübtheit, das Richtige zu sprechen, die man Wahrheitsliebe zu nennen pflegt, dieser Ausdruck von *Degradieren* entsprungen ist, ist oben aufgezeigt worden – hier errötet das Produkt solcher Wahrheitsliebe nicht, sich in Zusammenhang mit dem Beten gebracht zu sehen), »*mit aller Kraft*, welche Gott verliehen, entgegenzustellen«; der Verfasser mit jenen »anderen« zusammen dürften, ohne unbescheiden in ihrem Verlangen zu sein, um Vermehrung dieser »aller ihrer Kraft« für die Ausführung ihrer Drohung ihr Beten verwenden können. – *Ora et labora* ist das ganze Gebot; allein die Arbeit des Studiums und Nachdenkens ist allerdings schwerer als die Arbeit, Gebete zu plappern; aber freilich muß aus dem Gebet, das, um wahrhaft zu sein, aus dem Geiste der Wahrheit aufsteigen muß, vor allem der ihm verheißene Segen, die erste Bedingung des Studiums, der Segen der Redlichkeit im Auffassen der Gedanken, die man kennenlernen und beurteilen will, und der Redlichkeit im Erzählen von denselben gewonnen worden sein.

Zweiter Artikel

Aber indem Referent sich sehnt und bestrebt, aus diesem unergründlichen Pfuhle einen Ausgang zu gewinnen, erin-

10 A: »hat«

nert er sich daran, daß noch erst vom *Anfange* zu reden wäre. Denn der Verfasser beginnt mit der Untersuchung des abstrakten logischen Anfangs und kommt darauf oft zurück; er läßt sich auch auf weitere logische Materien, nach Willkür und Zufall, und auf die Methode insbesondere übergehen. Nachdem seine Verfahrungsweise an konkreteren Gegenständen geschildert worden ist, an welchen die Anwendung der Verdrehung, faktische Unrichtigkeit und Verunglimpfung bei den Unkundigen das schreiendste Aufsehen hervorbringt, so kann das Ergehen des Verfassers über abstrakte Materien kürzer behandelt werden. Ohnehin ist es unmöglich, demselben durch die Art oder vielmehr Unart des Gewirres von Räsonnement zu folgen; der Vortrag zerfährt allenthalben in eine kunterbunte Vermischung abstrakter Formeln, trivialer psychologischer Popularitäten, unterbrochen durch salbungsreiche Tiraden vortrefflicher Gesinnungen, mit derselben Paralysis des Auffassens und zusammenhängenden Denkens, die aufgezeigt worden. Um zuerst von dem etwas zu erwähnen, was der Verfasser über die Methode der Philosophie, die er bestreitet, vorbringt – und hiermit macht er sich viel zu tun –, so verkehrt die richtige Vorstellung, die er angibt, daß diese Philosophie ganz auf ihrer Methode beruhe, sich ihm in die, daß die Methode in ihr ein nur *Vorausgesetztes* sei und derselben zuliebe die Resultate wie die Ausgangspunkte angenommen werden. Auf die Versicherungen, die Methode setze voraus, daß die Wahrheit einen negativen Charakter habe (S. 39), sie beruhe »auf dem verneinenden Prinzip«, auf der Abstraktion, die ihrerseits voraussetze (S. 53 und öfters), daß man durch *Weglassen* desjenigen, was *bloß Bestimmung der Sache* sei, die Wahrheit erkenne, werden wir zurückkommen. Es ist dabei nicht gegen das Voraussetzen selbst, daß sich der Verfasser erklärt; er dringt nicht darauf, daß in der Philosophie eine Voraussetzung *bloß* für eine Autorität gilt und nicht ihr, sondern nur der Kirche es erlaubt ist, die Wahrheit auf Autorität zu gründen. Woher der Verfasser aber seinerseits die Voraus-

setzungen genommen, die er selbst macht, wird sich im Verfolge zeigen.

Um es zu unterstützen, daß die Methode vorausgesetzt sei, sagt er (S. 121): »Von der Methode ist in der *Logik*, in der *Vorrede* und *Einleitung*, endlich am *Schlusse* derselben, in der Lehre von der absoluten Idee, die Rede, und in der letztgedachten Lehre wird sie als das *Allgemeine der Form des Inhalts* betrachtet. *Durch diese Stelle beurkundet sich denn ganz klar*, daß sie das Mittel gewesen ist, die ganze Lehre herauszubringen; ferner *beurkundet* sich dadurch, daß sie früher fertig war als die Wissenschaft; endlich aber *möchte* hieraus *erhellen*, daß *man* nicht so sehr den Inhalt zu durchdringen, als vermittels der Methode einen einmal vorhandenen Inhalt aneinanderzureihen suchte.« Wenn jene Angaben ganz klar *beurkundet* sind, so möchte es nur ein aufwachendes Gewissen sein, welches den Ton der Versicherung wieder in ein »*möchte*« herabdrückt. In der *Logik*, die der Verfasser zitiert, wie in der *Enzyklopädie* ist es wiederholt gesagt, daß in *Vorreden* und *Einleitungen*, d. h. *vor* der Wissenschaft nicht wissenschaftlich, sondern geschichtlich und etwa nur räsonierend gesprochen werde; es ist wohl noch niemand eingefallen, in die Vorrede und Einleitung die wissenschaftlichen Grundlagen einer Philosophie zu verlegen, ebensowenig, als sie darin zu suchen. Der *Schluß* aber enthält das Resultat; die Prämissen, welche die Grundlage dazu bilden, sind im Vorhergehenden und, im vorliegenden Fall, im ganzen Verlauf der Wissenschaft enthalten. Wenn es aber in dem angeführten Schlusse heißt, die Methode sei das Allgemeine *der Form des Inhalts*, und wenn sich etwas dadurch beurkunden ließe, so müßte es nicht sein, daß die Methode das Mittel zum Inhalte, sondern vielmehr der Inhalt (um in des Verfassers Ausdrücken zu sprechen) das *Mittel* zur Methode gewesen sei. Jener angeschuldigten Methode stellt der Verfasser seinerseits einen Begriff derselben entgegen: »Das Erkennen selbst«, sagt er (S. 183), »muß die Wahrheit gewinnen; die Methode sucht *die Wahrheit in ihrem, in ihr*

selbst enthaltenen, durch *sich selbst* gegebenen Zusammenhange, in ihrer solchergestalt *durch sie selbst gesetzten lebendigen Entwicklung* darzustellen. So ist denn ihre höchste Stufe die *Dialektik*, eine *Bewegung* im Erkennen wie das *Werden*; ist die *dialektische Tätigkeit des Erkennens* vollendet, so ist die Wissenschaft da.« Referent kann diesen solchen Voraussetzungen nicht anders als Beifall geben, denn es sind dessen eigenste Ausdrücke, wie sie sich zur Genüge in dessen *Logik* und *Enzyklopädie* finden; sogar das *Werden als Bewegung* taucht hier wieder auf; wie sehr der Verfasser sich früher (S. 29) damit gemartert, werden wir nachher anführen; auch die Dialektik, dies *negative* Prinzip, hat hier bei ihm einen Ehrenplatz erhalten. Der Verfasser hat sich diese angeführten Gedanken so sehr zu eigen gemacht, daß er damit unbefangen als mit dem Seinigen, und zwar mit der Miene großtut, als ob damit *gegen* die Philosophie, die er bestreitet, etwas gesagt worden sei. Wenn diese die Methode darein setzt, daß der Inhalt durch sich selbst sich entwickle, und der Verfasser dies wörtlich nachspricht, so hätte er *vorab* und *in etwa* (wie derselbe zu sprechen pflegt) bei dieser Philosophie die Methode als *Form* bei den Sätzen, über die er sich ausläßt, zunächst vergessen und sich in den Inhalt vertiefen müssen; so wäre er in dessen Fortbestimmung eingegangen und hätte dann das Bewußtsein über diesen Gang des Inhalts, über die Methode erlangen können. Dieses Sichfortbestimmen des Inhalts aber, und ob es so ist, daß derselbe sich so bestimmt, dies kümmert den Verfasser nicht. Durchweg faßt er vielmehr das, was ihm vorzunehmen beliebt, als ein *Aufgestelltes*; erzählungsweise führt er Sätze und Reihen von Sätzen an, die *aufgestellt* seien, ohne sich darauf einzulassen, ob der Inhalt an ihm selbst die Sätze herbeigeführt habe. Aber ein ehern Band (wäre es auch nur als einen Schnitt der Haare) hat ihm der Gott (der Hypochondrie? – oder die Gewalt, welche ihm die Schilderung der Degradation dieser Gewalt zu einer Degradation des Himmels – s. vorherg. Artikel – graduierte?) um die

Stirn geschmiedet, um das nicht zu sehen, was vorhanden ist.

Die eigene Methode des Verfassers aber in den unzählbaren faktischen Unrichtigkeiten seiner Expositionen des Logischen, in den weiteren Verkehrungen durch Schließen und Räsonieren darüber zu schildern, wird hier vollends untunlich. Einiges, um die Charakterisierung zu vervollständigen, ist auszuheben.

Eine einfache Weise, die oft wiederkommt, ist die Versicherung, daß von Sätzen, die er vornimmt, gar kein Beweis gegeben sei. Der Verfasser gebraucht diese seine beliebige Angabe als Grund, weshalb er für seine Behauptungen keinen Beweis zu geben nötig habe. Die Versicherung, daß kein Beweis gegeben sei, macht er selbst, indem er diejenige Exposition, welche den Beweis ausmacht, hererzählt; wie solche Auszüge beschaffen sind, ist ihnen freilich nicht anzusehen, daß sie ein Beweis sind. – So heißt es S. 114: »Von dem *Wesen* wird nicht die mindeste Erklärung gegeben.« Die Erklärung, was das Wesen ist, macht, wie dem Verfasser bekannt ist, einen eigenen Band der *Logik* aus, die er kritisiert. Gleich einfach ist es, wie z. B. S. 169, nachdem die Exposition der Momente des Begriffs, Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit, allerdings fahrlässig genug, erzählt worden, zu versichern: »*Es liegt aber klar vor Augen,* daß diese Momente nicht ihrem wesentlichen Begriffe nach aufgefaßt worden sind.« Es wäre für ein Glück zu achten, wenn dies klar vor Augen läge, denn der Verfasser zeigt sich nicht imstande, es dartun zu können. Eine verbrauchte rhetorische Wendung fehlt auch nicht, nachdem irgend etwas gegen einen Gegenstand vorgebracht worden, bald auszubrechen in ein: *da sich nun ergeben hat,* (S. 216) es wird sich so *ziemlich klar ergeben* haben, daß jene *Lehre gar keinen vernünftigen Sinn* hat. Zu einem solchen »*gar keinen*« gehört eigentlich mehr als nur ein »*so ziemlich*«. Am meisten Befriedigung gibt dem Verfasser die Entdeckung, mit der er gleich anfängt, daß die Philosophie, die er kritisiert, sich

abstrahierend verhalte, *verneinend* zu Werke gehe und in ihr die Wahrheit einen *negativen* Charakter habe. Viel beschäftigen ihn die Sätze, die in der *Logik* vom Sein und Nichts *aufgestellt* seien; besonders läßt er sich das Nichts sehr angelegen sein und spricht dazu sehr ernsthaft von »der Pflicht, aufs innerste zu prüfen«, »dem Zwecke seiner Schrift, das vernünftige, spekulative Denken zu befördern«. Über die Verwirrung, in der der Verfasser sich hier über jene allereinfachsten Kategorien herumtreibt, wollen wir daher etwas Näheres angeben. S. 26 heißt es: *Werden* sei vorgestellt als die Bewegung eines unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen (des Seins und Nichts); der Verfasser macht hierüber die Kritik, es werde schon bei der Erörterung des ersten Begriffs des Seins, *ehe* vom Werden die Rede sei, behauptet: das Sein sei in der Tat Nichts, – in allen Teilen der *Logik* konnte er dasselbe finden, daß *zuerst* von derjenigen Bestimmung, aus der eine andere hervorgeht, die Rede ist, und *nachher* von der, die daraus hervorgeht. Ebenso bemerkt er (S. 27, 29), daß das Sein schon an sich Nichts sei, *ehe* das Nichts an sich erörtert worden und *ehe* die im Werden behauptete Bewegung gesetzt sei; – etwas Besonnenheit auf sein Denken hätte ihm sagen können, daß selbst das, was er anführt, die Gedankenreihe, *Sein* (welches schlechthin in der Vorstellung vom Nichts verschieden sein soll) ist *schon an sich* Nichts, eben diese Bewegung selbst ist, die also nicht von ihr selbst schon gesetzt sein kann, sie »diese dialektische Tätigkeit des Erkennens« [ist], die vom Verfasser selbst erwähnt worden; und wenn S. 29 »der Unbefangene sagen soll: das Sein sei also schon *zunichte* geworden, *ehe* man zum Nichts gekommen«, so möchte der Verfasser doch den unbefangenen Wundermenschen herbeibringen, dem etwas *zunichte* hätte werden können, *ehe* und also noch *ohne* daß er bei dem *Nichts* desselben wäre. S. 204 spricht der Verfasser im Unterschied gegen die elementarische und konkrete Natur von einer *ätherischen Natur* und macht der Philosophie, die er bestreitet, den Vorwurf, daß

»in derselben von der »*ätherischen Natur*« nicht die Rede sei« (»was leicht erklärlich« sei – vielleicht aber wohl aus dem entgegengesetzten Grunde, als der Verfasser etwa in petto hat); was diese »ätherische Natur« sei, hat er übrigens nicht näher angegeben. Aber die dünnen Regionen des abstrakten Denkens sind wohl noch ätherischer als des Verfassers ätherische Natur; die leiseste Nuance macht sich schon als Unterschied bemerkbar, und ein noch sehr inhaltsloser Satz ist schon eine Handlung, über welche und deren tempi in diesem Felde ein Bewußtsein zu haben nötig ist. Jedoch haben wir soeben gesehen, daß auch der Verfasser so dünne Unterschiede zu machen weiß, daß nichts an ihnen bleibt; so macht er ferner S. 30 den feinen Unterschied, daß das *Verschwinden* des Nichts und des Seins *an sich selbst* etwas anderes sei als das Verschwinden des *einen in dem anderen*; – es hätte ohne Zweifel interessant werden können, wenn er aufgezeigt hätte, wie z. B. das Verschwinden, d. h. das Zunichtswerden des Seins an sich zu denken sei, ohne an sein Anderes, das Nichts, dabei zu denken, – wie das Sein an sich verschwinde und dies sein Anderes dabei wegbleibe.

Wenn er nun ebendaselbst vorbringt, daß das Verschwinden des einen in dem anderen eben der *Beweis* sei, daß weder das Sein noch das Nichts wäre, so sieht er nicht, daß er hiermit eine der Bestimmungen, daß weder Sein noch Nichts sei (τὸ ὂν οὐδὲν μᾶλλον τοῦ μὴ ὄντος), selbst aussagt, welche in der *Logik aufgestellt* sind; wenn er hinzufügt, daß umgekehrt beide, Sein und Nichts, der *Beweis* seien, daß das Verschwinden nicht wäre, so setzt er umgekehrt die *Festigkeit* des Seins und des Nichts voraus, wie er vorhin das Verschwinden voraussetzt und zu demselben sogar weder ein Sein noch ein Nichts bedarf. Wenn er fortfährt, daß das Werden selbst ein Verschwinden sei, sich verneine, so ist dies wieder eine der Bestimmungen jener *Logik* selbst, aber immer auch nur *die eine* und damit für einseitig erklärte. Vornehmlich aber hat er viel mit dem Nichts zu tun, das er

sich vorhin als selbständig vorstellte und es so als *Beweis* gebrauchte, daß kein Verschwinden sei. – Das Nichts ist Nichts. Nichts ist gar nicht (und dann *ex nihilo nihil fit*), ist der Satz der Eleaten und jedes metaphysischen Pantheismus. Das Nichts, sagt der Verfasser S. 59, »hat noch niemand *gesehen*« (wahrscheinlich nicht, – auch nicht das Nichts, woraus Gott die Welt erschaffen; schwerlich auch jemand das Stück ägyptischer Finsternis, welches in einer Flasche als Reliquie soll aufbewahrt werden); »*kein* Mensch hat es je *gedacht*« (ebend.). Wie kommt *der* Verfasser dazu, daß ihm dies auf die bloße *Autorität* seines *Versicherns* oder, wenn er lieber will, dieses seines *Aufstellens* geglaubt werden soll? Wenn es aufs Versichern nur ankäme, so wäre das Philosophieren freilich eine leichte Arbeit. Wie kommt er dazu, von »*keinem* Menschen je« zu sprechen? Weiß er von *allen* menschlichen Individuen, die je gelebt haben? Möge er angeben, wo die Geschichte von diesen allen und dann von allem, was jedem je durch den Kopf gegangen, aufgezeichnet ist! Wenn es gleichfalls erlaubt wäre, so ins Gelag hinein von *allen* Menschen, die *je* gelebt haben, zu versichern, so wäre die Geschichte eine leichte Arbeit. Nur wenn es um leere Tiraden zu tun ist, so läßt man es sich zu, von *keinem Menschen je* Versicherungen [zu] machen. Eher ließe es sich, wenigstens auf räsonierende, nicht aber geschichtliche Art plausibel machen, daß alle Menschen, z. B. auch der Verfasser, das Nichts gedacht haben; sehen läßt es sich nicht; wenn wir dies aus der Erfahrung zugeben, so könnte man schließen, daß es ein *Gedanke* sei. Der Verfasser führt *Nichts* oft genug im Munde. Wenn er, wie früher angeführt, einmal sagt: »die Beispiele (in der *Logik*) beweisen auch *nichts*«, war dies nur gedankenlos so gesagt? Ohne Zweifel hat der Verfasser auch gelernt, glaubt, hat vielleicht auch gelehrt, daß Gott die Welt aus *Nichts* geschaffen. Ist dies auch nur gedankenlos gesprochen? Bei solchem Satze, daß Gott die Welt aus *Nichts* geschaffen, kommt man mit dem Nichts nicht so leicht weg, um nur sagen zu brauchen: Niemand hat

das *Nichts* gesehen, *kein* Mensch hat es *je* gedacht. Der Verfasser kommt (S. 59) in seinem Eifer so weit, daß beide, auch das *Sein* wie das Nichts, weder Begriffe (daß sie keine Begriffe, sondern nur Gedanken sind, ist ein Satz der *Logik*) noch Vorstellungen, sondern, wie sie *dahingestellt* sind, bloße *Worte* seien. Doch schreibt er diesen Mangel nicht etwa dem Hinstellen der Logik zu, sondern sagt aus sich (ebendaselbst oben), daß »das Nichts stets nur eine *Bezeichnung* bleiben *muß* und *nie* eine *absolute Bedeutung* haben kann«. Das Wort *absolut* ist wohl hier nur des Wohlklangs oder auch *Tief*klangs wegen da; eine relative Bedeutung, die dem Nichts bleiben könnte, wäre schon genug, um das Gegenteil dessen zu sein, was der Verfasser sagen will. Bleibt es aber, worauf der Verfasser das *Muß* seiner Autorität legt, eine Bezeichnung, ein Wort, so wird man doch sich dabei etwas vorstellen und mit gutem Glücke auch etwas denken, wenn dies Etwas auch bloß das Nichts wäre; auch der Verfasser wird das Nichts von anderem sinnlosen Laute oder bedeutenden Worte zu unterscheiden wissen, und ohne Zweifel nur durch die Bedeutung. Der Verfasser macht S. 96, wo er ganz richtig angibt, daß die Vernunft das Nichts nicht anerkenne, sich den Einwurf, daß doch das *Werden*, als aus dem Sein und Nichts kommend, zugleich das Sein und *Nichts* enthalte. Er gibt darauf als »die eine Antwort« (die andere soll nachher angeführt werden) das, was oben schon erwähnt ist: das Hegelsche Sein und Nichts sei schon verschwunden, *ehe* an ein Werden gedacht wurde. – Der Verfasser hätte vergessen können, was in jener *Logik* davon vorkommt, um nur mit gewöhnlicher Analyse an das zu denken, was in *seiner* Vorstellung des Werdens enthalten sei. Darüber findet sich S. 141 wenigstens doch so viel, daß es heißt: »So kann man *freilich* sagen, Werden sei ein *Anderes* als das bloße Sein, indem man beim Werden *mehr* denkt als bei Sein.« So haben wir hier wenigstens zunächst das Sein, dem er früher auch das Sein absprach, – dann ein *Anderes*, darin ist doch wohl eine Negation, und somit *mehr* im Werden als im Sein.

Was wäre dieses *Mehr* anderes als das Nichts? – Es versteht sich von sich selbst, daß in des Verfassers, wie erinnert, so sehr als in jedes anderen Vorstellungen die Kategorien von Sein und Nichts unterlaufen; es würde lächerlich sein, aus seinem Vortrage hiervon weitere Beispiele beibringen zu wollen. Der Verfasser, wie jeder andere, der an dem Nichts als *allgemeinem Elemente* einen Anstoß nimmt, wolle die Anforderung an sich machen, irgend etwas aufzufinden, in welchem nicht die Bestimmung des Nichts, die eines Negativen, einer Beschränkung sich fände. Von dem Endlichen gibt man solches etwa leicht zu, hat aber mehr Schwierigkeit in Ansehung des Unendlichen in seinem affirmativen Sinne. An die Selbstentäußerung Gottes, vermöge deren er Knechtsgestalt angenommen, mögen die erinnert werden, welchen die höheren Wahrheiten noch etwas gelten; daß aber überhaupt in Geist, Tätigkeit usf. die Bestimmung des *Negativen* – der intensivsten Affirmation unerachtet – liege, darüber ist auf die *Logik* zu verweisen, wo auch jenes Abstraktum Gottes, an das sich die theistische Vorstellungsweise hält, das *höchste Wesen* in seiner in ihm aufgelösten Negation beleuchtet ist. – Das, worauf es angekommen wäre, würde sein, gezeigt zu haben: das bekannte Sein und Nichts müssen, und zwar noch vor aller dialektischen Betrachtung, nur so, wie sie für sich ausgesprochen werden, logisch *anders bestimmt* werden, als sie in der bestrittenen *Logik aufgestellt* werden. Darauf hätte man neugierig sein können, was etwa der Verfasser für eine Definition nur des Seins, da er vom Nichts nichts wissen will, gegeben hätte; dessen aber hat er sich wohl enthalten. Diejenigen, welche Schwierigkeit in dem Anfange der Wissenschaft, wie ihn jene *Logik* machte, finden, mögen sich versuchsweise die Aufgabe machen, das Sein zu definieren, nur das Sein in seiner vollkommenen Abstraktion; die Schwierigkeit, die sie in der Erfüllung dieser wissenschaftlichen Forderung finden werden, möchte sie vielleicht mit jener Schwierigkeit aussöhnen.

Die andere originelle Antwort darauf, daß das Sein und

Nichts im Werden enthalten sei, ist (ebendaselbst S. 95), daß absolut aufgefaßt (was soll hier das *absolute* Auffassen heißen?) im Werden kein Nichts, sondern ein *Wechsel* enthalten sei. Wie aber ein Wechsel von dem Übergehen des Einen in ein *Anderes* verschieden, wie ein Wechsel, unter anderem die Wechsel, welche *Entstehen* und *Vergehen* genannt werden, ohne *Negatives* in sich zu enthalten, sei, hat der Verfasser zu sagen sich gleichfalls erspart; nur dies ist seine Leistung, an die Stelle des *Werdens* das Wort *Wechsel* und damit einen ganz leeren Wortwechsel gesetzt zu haben. Er fügt pathetisch hinzu: »Mag *dieser Wechsel* oft von uns *nicht wahrgenommen* (!) werden können, *mag* es uns entgehen, wie sich *alles* stets neu und immer neu wieder bildet – ein Nichts *treffen* wir nirgends, es ist nirgends.« Der Verfasser spricht hier den *Heraklitischen* Satz aus: *Alles ist ein Werden* (s. *Logik*, 1. Bd., 1. Buch, S. 24 [→ Bd. 5, S. 84 f.]). – Es fehlt niemals, daß das[11], was der Verfasser mit Salbung als seine Weisheit vorbringt und mit Prätention doziert, in der Philosophie vorhanden ist, die er aufs heftigste anfeindet und gegen welche er es vorbringt. Die Verweisung auf die *Logik*, die soeben gemacht worden, ist daher nicht an den Verfasser gerichtet, denn er mußte wissen, daß das, was er vorbringt, darin steht. Doch muß auch hier die Billigkeit eintreten, zu erwähnen, daß der Verfasser so billig *auf seine Art* gewesen, hier und da zu sagen, daß einiges dieser *Art* bei Hegel selbst zu finden sei. So sagt er S. 89: »*Auch Hegel hat zugestanden*, daß *Abstrahieren* nicht *alles* vermöge, daß *sie* (statt es) *an sich unvollkommen* ist.« Nur ist über solche Anführung zu bemerken, daß es sich dabei weder um ein bloßes *Zugestehen* Hegels, noch um ein *Auch* handelt, noch auch um ein *Alles-* oder *Nicht-Alles-Vermögen* der Abstraktion, noch bloß um eine *Unvollkommenheit* derselben, noch daß sie nur *an sich* unvollkommen sei. Auch da, wo der Verfasser tut, als ob er etwas zugestände, macht sich

11 A: »nicht das«

dies so flach und unrichtig, daß man es so, wie er es zugesteht, nicht annehmen kann, sondern vielfach korrigieren müßte. An demselben Orte, S. 94 f., sagt er gleichfalls: »Auch kann sich *die Natur* (!) hier nie ganz (!) verleugnen, wie die Hegelsche Lehre selbst zeigt; der absolute Anfang und mehrere« (vielmehr alle) »Anfänge spezieller Lehren werden durch die nächstfolgenden Momente verneint, weil sie nichts sind.« – Das Nichts, weiß der Verfasser, kommt nur im allerersten Anfange vor; dort ist es ein für allemal abgetan und kommt nie wieder zum Vorschein. Es ist die Natur des Verfassers, die sich nicht verleugnet, an den Fortgängen und den Resultaten die Hauptsache, die Affirmation, zu übersehen und bloß natürlich und geistlos nur das Verneinen aufzufassen. Weitläufig läßt er sich eben über dies Abstrakte und das Abstrahieren aus: »Wenn ich«, sagt er (S. 48, 53, 65 und sogar noch öfters wiederholt er diese Weisheit), »Bestimmungen weglasse, *die Dinge aber diese Bestimmungen haben, so erkenne* ich offenbar *diese Dinge nicht*, denn ich nehme ihnen Bestimmungen, welche sie *wirklich haben*.« Wer hat hieran je gezweifelt? Der Verfasser hätte sich dieser Wahrheit am meisten selbst bei seinen historischen Relationen über die Philosophie erinnern sollen, mit der er seine Leser bekannt machen will. Wie er das *Verneinen* im dialektischen Fortgange darstellt, in diese Verworrenheiten sich einzulassen, ist nicht möglich. Die Bewußtlosigkeit über die Negation in einem Fortgange geht ins Weite; S. 53 versichert er z. B. mit seiner gewöhnlichen Emphase: »Der *Übergang* vom gewöhnlichen Denken zum spekulativen ist kein *verneinender*, sondern ein Erheben zu höherer Einsicht.« Getroffen! Geschieht denn nun aber ein *Erheben* ohne Weggehen, ist ein *Höheres* ohne ein *Nicht*? Ist also nicht ein Weglassen, Verneinen, Abstrahieren darin enthalten? Aber mehr als Bewußtlosigkeit ist es, wenn er seinem unausgesetzten Ereifern immer die Stellung eines Eifers gegen die Philosophie gibt, deren Sätze und Worte sein Eifer aus ihr nimmt und der er auch S. 95 (nach der

großartigen Rede: »*das vernünftige Denken lebt aber im Reiche wirklicher lebendiger Gedanken*«) das Zeugnis gibt, daß »sie *nicht* an der *abstrakten Seite*, sondern an derjenigen Seite, welche die konkrete *Totalität*« (dieses Wort hat er sich daraus zum Lieblingswort, aber auch nur als Wort genommen) »enthält, fortgeht«. Das konnte also doch der Verfasser nicht *übergehen* zu erwähnen, daß die von ihm bekämpfte *Logik* durchweg die Nichtigkeit der Abstraktionen dartut und dies eine der wichtigsten Seiten derselben ausmacht; dem Verfasser wird aber dies daraus, daß die Form der Abstraktion, das Allgemeine überhaupt ein Nichtiges sei. Daraus zeige sie, daß sie ihre eigenen Erzeugnisse *verwirft* (dazu nur wird dem Verfasser das Fortgehen), »*vor* ihnen« (vielmehr immer *nach* und aus ihnen) »ins Reich *wirklicher Gedanken* zu entfliehen sucht.« Solches Entfliehen wäre schon darum überflüssig, als Erzeugnisse »des *Fortgangs an der konkreten Totalität*«, welchen er jener *Logik* zuschreibt, doch wohl bereits wirkliche Gedanken sind; – aber so stark ist die Inkohärenz der Gedanken des Verfassers! – Ein Meisterstück von Exposition ist sein Versuch (S. 51 f.), »das abstrahierende Prinzip näher zu erklären und dies so faßlich zu geben, daß beim Lesen keine Bekanntschaft mit den Aussprüchen bestimmter Philosophien vorausgesetzt wird«.

»*Die Philosophie ist kein Geheimnis, sie ist eine rege Tätigkeit der menschlichen Vernunft. Sie strebt dahin, Licht in unsre Erkenntnisse zu bringen*« usf. Was diese Emphase für Wahrheiten erzeugt, mag man daselbst nachsehen; nur eins mag daraus entnommen werden. S. 54 stellt der Verfasser einen Unterschied des *Abstrahierens* als eines subjektiven Tuns vom *wirklichen Verneinen* auf; diesen läßt er darin bestehen, daß jenes »etwas Willkürliches, Unwahres ist, das wirkliche Verneinen aber nicht unwahr ist«. Das hinzugefügte Beispiel wird wohl »Licht in diese Erkenntnis bringen«: »Sage *ich*« (die Bangigkeit, die man etwa vor dem *wirklichen Verneinen* hätte fassen können, mildert sich da-

durch; es ist doch nur ein *Sagen*) »z. B. die Erde ist nicht viereckig, so ist dieses *nicht unwahr*; lasse ich aus der Vorstellung der Erde die Vorstellung des Runden weg, *so bleibt sie rund*, meine Vorstellung der Erde ist also eigentlich unwahr, und ich weiß *durch mein Weglassen weniger als vorher*.« – Von einem Unterschiede eines *wirklichen Verneinens* und eines Abstrahierens weiß man auf des Verfassers Erklärung wohl so wenig als vorher, höchstens dies: Wenn ich das Unrichtige verneine, so bin ich richtig daran, wenn ich aber das Richtige verneine, so bin ich unrichtig daran. Es muß aber dem Verfasser zugestanden werden, daß er sein Wort gehalten, so faßlich zu sein, daß keine Bekanntschaft mit den Aussprüchen bestimmter Philosophien beim Leser vorausgesetzt werde, um solche Wahrheiten zu fassen; man muß zugeben, daß »dergleichen Philosophie kein Geheimnis« ist; nur daran kann gezweifelt werden, ob dergleichen Weisheit ein Produkt »der Tätigkeit der menschlichen Vernunft« ist! – Der aufgestellte Kanon, »daß das wirkliche Verneinen nicht unwahr ist«, ist aber auch gefährlich; denn wenn jemand von des Verfassers Schrift *wirklich* verneinte, d. i. *sagte*, daß in des Verfassers Schrift irgendein intellektueller und moralischer Wert sei, so würde dies nach dem kanonischen Rechte des Verfassers nicht unwahr sein. Jedoch wenn es in des Verfassers Beispiel heißt: »wenn *ich* sage«, hätte er etwa damit das wirkliche Verneinen nur sich selbst vorbehalten wollen?

Sonst hält man dafür, daß das Denken, das Erzeugen des *Allgemeinen* nicht ohne Abstraktion vor sich gehe, daß alle *Allgemeinen*, Gattungen, Mensch, Tier usf., auch die konkrete Totalität, die der Verfasser aufgenommen, usf., das Ingrediens der Abstraktion an ihr enthalten. Aber der Verfasser sieht durch das Abstrahieren alles nur zu *Nichts* werden; er sagt demselben überall das Übelste nach: daß (S. 83) *man schon oft bemerkt habe*, »daß die tiefsten Ideen sich nicht abstrakt auffassen lassen, daß bei dem Bestreben, sie rein aufzufassen, sich in der Seele *begleitende Vorstellun-*

gen« (die Allotria, die dem Verfasser überall einfallen, sind Belege dazu) »zeigen«; S. 90, »daß die Abstraktion, wenn sie das *Allgemeine* erzeugen soll, nur Undinge erzeugt«. Seines Unwillens gegen das Abstrahieren ungeachtet oder vielmehr um desselben willen läßt er sich in eine Erklärung des Abstrahierens ein: »*Da aber*« (sagt er S. 54) »*nun einmal abstrahiert worden, da sogar* (?) auf absolute Weise abstrahiert worden, so muß die Abstraktion, da sie sich als *menschliche Tätigkeit* dargestellt hat, auch aus der *menschlichen Tätigkeit* erklärt werden.« Man sieht, der Verfasser ist so billig, das Abstrahieren doch auch gelten zu lassen und sich mit dessen Erklärung zu befassen, und zwar darum, weil nun einmal abstrahiert worden ist; die Erklärung selbst ist allzu faßlich, um einer Beleuchtung zu bedürfen. Aber ein Weiteres, worauf der Verfasser kommt und worauf er sich viel zugute tut, ist noch näher zu erwähnen, nämlich seine Exposition der Momente des Begriffs, der Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit. S. 106 ff. macht er die Darstellung, die davon »in der Hegelschen Logik gegeben« sei, wie schon angeführt worden, herunter: daß klar vor Augen liege, daß sie nicht ihrem wesentlichen Begriffe nach aufgefaßt worden seien; nämlich die *behauptete Identität* jener Momente sage weiter nichts aus, als daß diese Momente *zusammengehören*, und *bleibe* eine *bloße Behauptung*, welche nie darüber wegkommen würde, daß Einzelnes Einzelnes, Besonderes Besonderes, Allgemeines Allgemeines *bleibe*. – Selbst die ganz entstellende Erzählung, die der Verfasser von jener Exposition gibt, zeigt, daß die Identität mehr ausdrückt als bloß das Flache eines Zusammengehörens; die Identität (und zwar, wie immer, nicht die abstrakte, sondern die konkrete, die den Unterschied der Momente an ihr hat) ist als *Untrennbarkeit* dieser Momente, und zwar an *jedem selbst* seine Untrennbarkeit von den anderen, was die Dialektik derselben ausmacht, aufgezeigt, so daß das Einzelne *nicht* Einzelnes, das Besondere *nicht* Besonderes, das Allgemeine *nicht* Allgemeines *bleibt*. Der Verfasser, der hier ver-

sichert, die Behauptung werde nie darüber, daß Einzelnes Einzelnes usf. sei, hinauszukommen, hat seinerseits über diese Bestimmungen S. 66 ff. ein Kunststück seiner Art geliefert. In demselben legt er das »*notwendige Ineinandersein* des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen zugrunde« und macht in seiner Weise klar: »Das Einzelne an und für sich *könnte weder sein noch gedacht werden, wenn es keine Besonderheit hätte*« usf.; so daß er nach seinem Klarmachen (S. 67) dazu kommt, zu sagen: »Das *Besondere kommt* daher aus dem Einzelnen, das Besondere *wird* allgemein, indem es das Prinzip der Einzelheit sich im Besonderen als solchem *setzt*.« *Wo bleibt* hier das *Bleiben* des Einzelnen als Einzelnen usf., über welches Bleiben man nicht hinauskommen könne? Wie mochte der Verfasser mit diesem notwendigen Ineinandersein der besagten Momente doch jener Untrennbarkeit widersprechen? Er macht sich hier, wie immer, mit dem Gelernten als mit dem Seinigen breit, und eben dasselbe, insofern er davon spricht, daß es sich in der Logik eines anderen befinde, verunglimpft er. Der Verfasser geht von da aus weiter, er läßt sich verführen, acht Formen der Beziehung des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen zu *deduzieren* – auf seine Weise, d. h., soviel sich einesteils herausfinden läßt, [so,] daß er Verhältnisse, die er dialektisch erwiesen vorgefunden, geradezu voraussetzt, anderenteils [so], daß der Verfasser den Verstand dieser Formen sich selbst vorbehalten hat, in den wenigstens Referent nicht näher einzudringen vermochte.

Nur dies war einzusehen, daß der Verfasser alte logische Formen dadurch hat beleben wollen; die eine seiner Formen, sagt er, entspreche dem *dictum de exemplo*, eine andere dem *dictum de diverso*, usf. Er führt weiterhin das »Verschen« an: *S vult simpliciter verti, P verte per accidens* usf. Dies ist die einzige Spur in der ganzen Schrift, daß der Verfasser sich früher je mit irgend etwas Wissenschaftlichem beschäftigt hat; schwerlich ist seit 50 Jahren in diesen verlebten Ausdrücken alter Schullogik auf einer protestantischen Schule

oder Universität Unterricht erteilt worden. Und dennoch hat der Verfasser sich verführen lassen, gegen jene alte Logik vornehm zu tun; S. 96 sagt er, bei einer seiner Ergehungen gegen Sein und Nichts: »Auf das Hegelsche Sein konnte *logisch* oder, um nicht in den *Verdacht* zu geraten, daß hier der Ausdruck logisch nur auf die *gewöhnliche Schullogik hindeuten sollte*, *spekulativ-dialektisch* gar nichts folgen« usf. Also nicht weniger als *spekulativ-dialektisch* spricht der Verfasser! In einer der noch unzahmen Xenien[12] ist irgendeinem gesagt, daß ihm gern die moralische Delikatesse erlassen würde, wenn er nur so notdürftig die Zehn Gebote erfüllte; auch beim Verfasser könnte man wünschen, daß er sich mehr in den *Verdacht* gesetzt hätte, die gewöhnliche Schullogik zu befolgen. Wie treu aber der Verfasser auch den Unterricht in der Schullogik behalten, geht aus dem Weiteren hervor, das er S. 75 aufsagt: »Die gewöhnlichen modi der *zweiten* Figur werden partikulär, die der *dritten* verneinend ausgedrückt« (durch diese Verwechslung der zweiten und dritten Figur zeigt der Verfasser entweder Unwissenheit in der Schullogik, oder, was gar noch schlimmer wäre, daß er die Stellung der Figuren in der Hegelschen Logik aufgenommen hat; in dieser allein ist als zweite Figur gestellt, was in der sogenannten Schullogik (auch in der Aristotelischen) die dritte Figur ist und umgekehrt. Ebenso gibt das Folgende von der Reduktion auf die *vierte* Figur ein Zeugnis von den Schulstudien des Verfassers), – und dies stimme, wenn man der Sache *tiefer* auf den Grund gehe, ganz mit *seiner* Darstellung [überein]; in den *modis an sich* seien solche Resultate der syllogistischen Tätigkeit ausgedrückt, welche sich nach dem obigen »Verschen« auf die *vierte* Figur reduzieren lassen. – Woher ist dem Verfasser der Gedanke einer Belebung der abgelegten syllogistischen Formen gekommen? In der Logik, die er kritisiert, hat er eine Belebung und Vernünftigung derselben vorgefunden. Er kommt ferner sogar

12 vgl. Xenien von Goethe und Schiller, Nr. 228: »Das züchtige Herz«

darauf zu sprechen[13] (S. 75), daß alle Schlüsse sich als ein *Trieb* zeigen, daß die Syllogistik der *Trieb des Begriffes* sei, sich in sich vollständig zu realisieren; ferner S. 79: »Der absolute Begriff *setzt sich als Prinzip*, und dieses ist der *spekulative Begriff* des Urteils«; S. 80: »Sobald der Begriff überhaupt da ist, ist das Urteil *seine nächste Tätigkeit*.« Beim Einzelnen spricht er ohnehin immer davon, daß es sich durch Besonderheiten *manifestiere*. So spricht er (S. 81 ff.) vom Verhältnis der Form und des Inhalts so, daß jene der Begriff und der Inhalt dieser Form wieder dasjenige sei, was durch den Begriff als daseiend gesetzt und das Wesen der Sache sei, daß ihr so durch die Form gesetzter Inhalt vollkommen der Form entspreche. Zu dem letzteren entblödet er sich nicht hinzuzufügen, daß Form und Inhalt daher nicht, wie Hegel *meine*, eine Reflexionsbestimmung des Grundes sein *möchten*. Auch hier, wie sonst, trägt er solche Bestimmungen, die ganz nur aus jener Philosophie entnommen sind, so vor, als ob er damit etwas sagte, was er ihr entgegenstellte. *La vérité en la repoussant, on l'embrasse*, – wenn der Verfasser noch ein halb Dutzend polemische Schriften gegen dieselbe Philosophie schreiben *möchte*, so *möchte* er Gefahr laufen, noch sechsmal mehr von derselben sich angeeignet zu haben, vielleicht auch bis so weit angesteckt zu werden, um zur Aufrichtigkeit des Bekenntnisses dieses Umstandes getrieben zu sein. Wenn wir nicht die obige Hypothese übler Hypochondrie gelten ließen, die bekanntlich alles Äußerliche falsch und ihr zuwider sieht, was sie davon empfangen hat, sich selbst zuzuschreiben und dieses gegen jenes, wovon sie es empfangen, widerwärtig hinauszukehren pflegt, so würde es noch widerwärtiger sein, sich eine andere Hypothese zur Erklärung solcher Bewußtlosigkeit, als sich über das Verhältnis der thetischen Sätze und Vorstellungen dieser Schrift zu der Philosophie, gegen welche sie polemisiert, zeigt, zu machen. Manches ist beim Verfasser so geläufig (frei-

13 A: »davon zu reden«

lich leidet er überhaupt an dem Fehler schlechter Schriftsteller, in ihrer Verworrenheit das Dürftige, was sie innebekommen haben, unzähligemal zu wiederholen), daß *man* auf die Vermutung verfällt, es sei ihm noch durch andere Art der Belehrung als das Lesen so geläufig geworden; dann gilt um so mehr ein Diktum der Xenien[14] auch hier:

Hat man Schmarotzer doch nie dankbar dem Wirte gesehen!

Wie weit es mit der Ansteckung des Verfassers bereits gekommen, möge noch folgende Stelle S. 129 zeigen: »Durch die *Methode* überhaupt *entwickelt* sich das *vernünftige Erkennen* zur *Wissenschaft*. Nur die *Gewißheit*, daß das *wahrhaft Vernünftige* auch das *Prinzip der Dinge* überhaupt sei« (und sonst S. 130, 136 wiederholt), »kann die *menschliche Vernunft berechtigen, die Dinge an sich betrachten zu wollen*, und das vernünftige Erkennen erfaßt das Vernünftige in allen Dingen.« *Macte virtute puer*! möchte man hierbei dem Verfasser zurufen und sich nur wundern, wieviel anderes in solchem Kopfe noch daneben Platz hat. Referent, nicht der Verfasser, zitiert zu jenen Sätzen *Phänomenologie* S. 174 [→ Bd. 3, S. 185 f.] wo es heißt: »Die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu wissen; ... sie hat ... ein allgemeines Interesse an der Welt, weil sie die Gewißheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig ist.« Doch um bloße Stellen über die Ansicht jener Philosophie von der Vernunft kann es nicht zu tun sein.

Wir verlassen aber endlich auch die philosophische Polemik und philosophischen Exertionen des Verfassers; die Charakterisierung zu vervollständigen, wären die vielen Allotria, die er einmischt, und zuletzt die schon erwähnten paränetischen Vortrefflichkeiten näher anzugeben. Der Vortrag der Schrift gleicht dem eines Predigers, der bei gänzlichem Mangel geistiger Bildung die Absicht hat, gründlich, tief und herrlich sein zu wollen. Der Mangel an Bildung läßt keine

14 Xenien von Goethe und Schiller, Nr. 216: »An mehr als einen«

Übersicht und Ordnung aufkommen; sind die Schleusen einmal aufgetan, so geht es in hitziger Verworrenheit fort, die rechts und links nach allem greift, was ihr einfällt, dasselbe in der Verlegenheit wiederholt, in der Mitte nicht über den Anfang hinausgekommen, im Fortgang vergessen hat, was früher gesagt war, und sich von der sauren Anstrengung und dem Umhergeworfenwerden von der erhitzten Unruhe in dem süßen Flusse honigvoller, edler Tiraden erholt.

Von den Allotriis könnte die vom Verfasser aufgestellte Beziehung der Hegelschen Philosophie auf diese *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* angeführt werden. Der Verfasser hat sich die Mühe nicht verdrießen lassen, bei anderthalbtausend Seiten dieser Jahrbücher zu durchlaufen, bis er eine Stelle fand, die ihm Aufschluß gibt; S. 1480 findet er eine solche, die gegen gewisse Theologen (der Verfasser sagt S. 199, »einen Stand, dem das Heiligste anvertraut ist« – in der protestantischen Kirche ist dasselbe gleicherweise den Laien anvertraut –, »der so viele würdige Mitglieder zählt« – in derselben Kirche würdig nicht durch den Stand, sondern nur durch Wissenschaft und Wandel) gerichtet ist. Auf diese Stelle deckt er die Hand und zieht in seiner Weise Schlüsse daraus – Schlüsse, über welche sich die Jahrbücher selbst ausweisen; »dem Institute selbst«, heißt es S. 10, »wünschen *wir*« (der Verfasser) »ein wahrhaftes Gedeihen, die Publizität und Teilnahme *ausgezeichneter* Gelehrten *zeichnen* es *aus*«; Salopperie der Schreibart braucht an einer solchen Schrift nicht besonders gerügt zu werden. – Andere Allotria (z. B. die geschichtliche Notiz, daß Friedrich von Schlegel ein Lehrer Hegels gewesen, wodurch wenigstens der Ursprung der Hegelschen Philosophie etwa sogar einer gewissen Kirche sollte vindiziert werden) übergehen wir; die Unrichtigkeit des Verfassers im Geschichtlichen ist genug dokumentiert worden. Nur ein Allotrium mag noch angeführt werden, in welchem der Humor des Verfassers sich zur Possierlichkeit steigert; er kommt S. 197 auf die – von ihm als *Verteidigung* des Pantheismus qualifizierten – An-

führungen aus morgenländischen Schriftstellern, welche sich am Schlusse der 2. Ausgabe der *Enzyklopädie* befinden. »Sehr charakteristisch« (!?), sagt er S. 198, »ist es, daß Hegel dort auf krasse mohammedanische Dichtung *Bezug genommen* hat, – zu einer Zeit, wo *die Christen mit den Ungläubigen kämpfen.*« Der Verfasser hätte die Chronologie zu Rate ziehen müssen, so hätte er gefunden, daß jene 2. Ausgabe noch vor dem Ausbruch wenigstens des Krieges der Russen gegen die Türken erschienen ist; daß die teils vortrefflichen, teils verdienstlichen Sammlungen von Blüten morgenländischer Poesie, aus deren einer jene Stellen entlehnt sind, zur Zeit des bereits begonnenen Freiheitskampfes der Christen Griechenlands mit den Ungläubigen bekanntgemacht worden sind, daß solche Mitteilungen nicht aufhören, bekanntgemacht zu werden; – oder ist der Verfasser mit dem Stande der Literatur ganz unbekannt? Vor allem hätte er bedenken müssen, wie sehr vielmehr eine Schrift voll Verworrenheit, Unphilosophie und bösen Eifers dem Türkentum die Hand bietet und Vorschub tut.

Wir schließen endlich mit dem verdienten Lobe der edelsten Gesinnungen, mit deren Ausbrüchen nicht nur die ganze Schrift durchwebt ist, sondern [die] natürlich auch mit dem glänzendsten Epiphonem schließt. Von der geschilderten gewaltigen Exasperation und von dem Strome faktischer Unrichtigkeit, allgemeiner Schiefheit und Verdrehung geht sie *quasi re bene gesta* in einem salbungsvollen Fluß der trefflichen Lehren und Aufmunterungen aus; nur einige Tropfen aus diesem mehrere Seiten fort sich ergießenden Endstrome. S. 230 heißt es: »Der Beruf unserer Zeit ist, das *Verhältnis der spekulativen* Vernunft zur *reinen Idee* in der Logik, Physik und Ethik« (gleich von Anfang tadelt er die *Enzyklopädie,* daß daselbst statt Ethik der dritte Teil die Philosophie des Geistes sei), »zu Leben, Natur und Kunst und zur Religion zu *begreifen.* – Möchten alle diejenigen, die sich mit kräftigem Sinne, *treuer*« (jawohl!) »Liebe zum Wahren, Guten und Schönen und andächtiger Verehrung für das

Höchste und Ewige der Wissenschaft widmen, sich *brüderlich die Hand reichen*« (s. des Verfassers Schrift), »Belehrung empfangen« (dies hat der Verfasser geleistet), »Belehrung erteilen; *sanft walte die Eintracht*, allein – sie sei lebendig und kräftig.« – S. 234: »Die Philosophie versöhnt nicht Parteien, sie versöhnt nicht den Irrtum und die Einseitigkeit, sie versöhnt nicht Irdisches und Himmlisches« (warum nicht?), »*sie bedarf keiner Versöhnung* (?!). Das Tiefste erfaßt sie in seiner Tiefe – sie erfaßt den tiefen Gedanken, seine unendliche Offenbarung« usf. S. 233: »Der Geist der Philosophie ist der *Geist des Friedens*: – der *Frieden* ist das wahre Leben der Persönlichkeit. Wo wahre Persönlichkeit ist, da erzeugt sie die *Ordnung*« (s. des Verfassers Schrift). »Durch Ordnung schafft sie *Einigkeit*, und so gebiert sie die Freiheit. Wahre Freiheit ist tätig durch die *Liebe*, die Liebe ist« usf. S. 235: »Es wache der prüfende Geist, er schaue ernst in die Tiefen, er blicke forschend umher« usf. »*Liebend* umfasse der Mensch die herrlichsten Früchte des Lebens, er fördere die Erkenntnis der Wahrheit auf Erden, mit Demut verehre er andächtig das Heiligste« usf. Wen solche Lehren nicht erfreun, verdienet nicht ein Mensch zu sein! Aber was verdient der, der »in etwa« von solchen Lehren, die er gibt, so wenig, so gut als nichts befolgt hat? – Diese Schrift ist hin und wieder für sehr bedeutend unter der Hand ausgegeben worden; es ist dem Verfasser sauer angekommen, es zu dokumentieren, wie sie beschaffen ist; wenn es erlaubt wäre, *parva componere magnis*, so hätte er sich mit dem Schicksal eines großen Königs getröstet, der einen Haufen von Halbbarbaren (schlimmere als die ganzen) einem Begleiter mit den Worten zeigte: »Sieht er, mit solchem Gesindel muß ich mich herumschlagen.«

Dritter Artikel

Das Vorwort der zweiten Schrift spricht in den ersten Sätzen einen ihrer Hauptgesichtspunkte aus; es beginnt so: »Über

ein einzelnes *philosophisches System* läßt sich nicht wohl sprechen, ohne über *Philosophie überhaupt mitzureden*«; dies ist freilich eine Trivialität, die man sonst nicht leicht sich entfahren ließe; beim Verfasser jedoch ist es eine Ausnahme, daß beim Besonderen auch das Allgemeine zur Mitleidenheit gezogen werde. Das darauf Folgende ist etwas Neues: »*Ebensowenig*«, wird fortgefahren, »läßt sich irgendein *einzelnes* philosophisches System angreifen oder verwerfen, ohne daß man die *Philosophie überhaupt* angreift und verwirft.«

Man könnte, indem dies in Beziehung auf die Philosophie, die in dieser Schrift bekämpft wird, gesagt ist, etwa meinen, diese Philosophie sei hiermit so hoch gestellt, daß an ihr Schicksal das Schicksal *der Philosophie überhaupt* geknüpft werde; es heißt nicht weniger in dem Vorworte – die Seitenzahl kann nicht angegeben werden, da dasselbe ohne Seitenzahl ist; auch sind wie bei einer respektvollen Dedikation die Seiten nur halb bedruckt –, ›ein sehr glückliches‹ (jawohl!) ›Zusammentreffen habe die beiden Verfasser in der Hegelschen Philosophie das *derzeitig* interessanteste *Geistesphänomen* erblicken lassen‹.

Man sieht aber bald aus der Schrift selbst, daß beide Verfasser zusammen es nur zu einer höchst oberflächlichen oder zu gar keiner Bekanntschaft mit anderen philosophischen Systemen gebracht (obgleich selbst Platon und Aristoteles zitiert werden) und daß sie ihr philosophisches Studium wohl erst, aus welchem Grunde es sei, etwa aus dem der *Derzeitigkeit* eines literarischen Geistesphänomens mit diesem begonnen haben; ebenso erhellt, daß sie über das *Überhaupt* der Philosophie zu wenig hinausgekommen, ja kaum bei demselben angekommen sind. Es wird daher natürlich, daß für sie in dieser einen Philosophie alle Philosophie verworfen ist; aber sie haben unrecht, für andere, die sonst mit Philosophie Bekanntschaft haben, dergleichen auszusprechen. Übrigens kann um jenes »sehr glücklichen Übereintreffens beider Freunde« willen die Weitläufigkeit, mit zweien zu

tun zu haben, abbreviert und – sie füglich für einen genommen werden.

Die angeführten Sätze hängen sogleich mit der eigentümlichen Verschrobenheit zusammen, welche in dieser Schrift über das *Allgemeine* herrschend ist. Das Vorwort scheint das ganze Räsonnement des Verfassers konzentriert darzustellen; bei der Vergleichung mit den Grundvorstellungen der Schrift sieht man aber, daß das Vorwort eine Modifikation enthält; jene Vorstellungen müssen dem Verfasser einer Verbesserung bedürftig geschienen haben, nachdem die Schrift fertig war. Aber auch jenes Vorwort bedürfte noch einiger solcher Vorworte, um dieselben auf das Niveau der gewöhnlichen, in allen Wissenschaften geltenden logischen Bestimmungen über das Allgemeine, den Begriff und die Wissenschaftlichkeit überhaupt zu bringen. – Referent will zuerst von dem Inhalte der Schrift selbst eine Vorstellung zu geben suchen und nachher auch die Modifikation des Vorworts angeben.

Sie zerfällt in drei Abschnitte, wovon der erste »vom Standpunkte der gegenwärtigen Kritik« – auch wieder »überhaupt« – handelt; es wird darin jedoch mehr, es werden ins Große gehende allgemeine Ansichten (auch den Namen Aperçus entlehnt der Verfasser von Goethe, wie er denn fast jede Seite seiner Schrift mit Stellen desselben verziert) in prätentiösen Reflexionen gegeben. Die Schrift wird dann als die beurteilende Anzeige der Hegelschen *Enzyklopädie* bezeichnet; es scheint, eine beabsichtigte Rezension ist dem Verfasser zu einem Buche angelaufen. Warum es nun vor allem erforderlich sei, den eigenen Standpunkt des Verfassers gegen jene Enzyklopädie anzugeben, dafür wird der gute Grund hinzugefügt, weil *»die Beschaffenheit desselben auf die der vorzunehmenden Beurteilung von wesentlichem Einflusse sein muß«*. Gewiß! Ebenso methodisch wird die nähere Angabe dieses Standpunkts behandelt; es seien die drei Fälle möglich: daß der Verfasser mit jener Philosophie übereinstimme oder ihr eine andere entgegenstelle, oder keins

von beiden. Dies wird so ausgeführt: »Ein Dreifaches«, heißt es, »ist in dieser Hinsicht des Standpunkts nur gedenkbar: *entweder* daß unser Standpunkt als in dem des anzuzeigenden Werkes bereits enthalten, *mit demselben zusammenfällt.*« Wie nun oder warum dies nicht der Fall sei, expliziert der Verfasser (S. 4) dahin, daß ›solcher Standpunkt die unbedingte Zustimmung in das System Hegels *sichern* und in der Hauptsache nichts als eine *Wiederholung* des bereits Gegebenen darbieten würde, keine Erweiterung, kein Fortschritt in der Sache selbst davon zu erwarten wäre‹. Wenn solche Motivierung nur schleppend oder, je nachdem man es nimmt, possierlich ausfällt, so ist der Grund, ›warum zweitens der Standpunkt des Verfassers nicht einer anderen Gestaltung der Philosophie angehöre und so ein *gegnerischer* sein würde‹, noch absonderlicher: ›das etwa so Gewonnene dürfte »wegen der *Gleichartigkeit* des *Hauptinteresses* immer noch einen *unsicheren,* unentschiedenen Charakter an sich behalten und wir *nicht recht gewiß* werden, ob wir nicht in dem Widerstreit, in der Widerlegung einer Befangenheit nur eine andere dafür eingetauscht hätten«. Das gleichartige Interesse wäre die Philosophie; daß es nicht auf diesem Boden ist, wo der Verfasser mitzureden gedenkt, ist wenigstens redlich gegen sich und gegen das Publikum gehandelt, bei der Überzeugung, die er von sich ausspricht, es auf diesem Boden nur zu Unsicherem und Unentschiedenem, nicht zur rechten Gewißheit, ob er nicht von einer Befangenheit nur in eine andere verfiele, bringen zu können. – ›Zu einer völligen Unbefangenheit und Freiheit der Ansicht zu gelangen, scheine nun nur möglich, *das ganze Gebiet zu räumen* und *drittens* den Standpunkt so zu nehmen, daß er *gänzlich außerhalb der Sphäre der Philosophie* fällt.‹ Der Verfasser ›*gesteht nun gern,* daß er am *liebsten* eine solche Stellung einnehmen würde‹. Was hält nun den Verfasser noch ab, ohne weiteres dieser seiner Lieblingsneigung nachzugeben? Es ist dies: »Es frage sich nämlich nur zuvörderst«, sagt er, »ob ein Stand *dieser Art* zu fassen *möglich* sei, und *sodann,* ob,

wenn er einzunehmen wäre, er auch hinlänglich *würdig* sein möchte, um in Ansehung dessen, was er leistet, die Vergleichung mit demjenigen nicht scheuen zu dürfen, was die Philosophie zu leisten in Anspruch nimmt.« Methodisch betrachtet der Verfasser zuerst das erstere, die *Möglichkeit* solchen Standpunkts. Darüber finde nun wohl kein Zweifel statt, und dies aus dem guten Grunde, ›da derjenige Teil der *Menschheit,* und wahrlich weder der kleinste noch der schlechtere, der keine Gelegenheit gehabt hat, noch hat, sich philosophische Kultur anzueignen, sich auf denselben gestellt findet‹. Und zwar habe »dieser Teil der Menschheit das Größte in Religion, Sitte, Kunst, Wissenschaft, Staat *ohne alle Dazwischenkunft der Philosophie* dergestalt geleistet, daß diese nicht etwa nur dabei nicht zu Rate gezogen wurde, sondern sehr häufig *noch erst gar* sich zu regen anfangen sollte, wenn von den großen Grundvermögen der *Menschheit,* Genie, Vernunft und Gewissen, alles bereits vollbracht war«. Daher dürfen wir *denn nun auch* an dem *zweiten* Punkte, »nämlich der *Würdigkeit* des Geleisteten, ebensowenig zweifeln, und zwar um so weniger, als die Philosophie selbst in diesem Gehalte oft (?) ihren einzigen Inhalt findet und ohne denselben sich in *großer Verlegenheit um ihr Dasein befinden* würde«. Gewiß! ohne den Gehalt, den Genie, Vernunft und Gewissen hervorbringen! – Warum hat sich aber der Verfasser nicht an die ungeheure Autorität und an die Arbeit dieser »*außerphilosophischen Menschheit*« angeschlossen, ohne Verunglimpfung der Philosophie, ja »*ganz unbekümmert um sie*« in Kunst oder Religion oder Wissenschaft oder im Staat etwas, wenn auch nicht das Größte, doch Etwas hervorzubringen? Die Menschheit gibt ihm das Beispiel, in einem Standpunkte nur insofern etwas zu leisten, als *sie sich in demselben befindet*; der Verfasser unternimmt dagegen, über die Philosophie etwas zu leisten und *sich doch außer ihr zu stellen.* Es ist auf diese Weise eine feine Zweideutigkeit, wenn gleich auf der ersten und folgenden Seite des Vorworts gesagt ist, daß die Verfasser bald gefühlt ha-

ben, »daß sie in ihren Gesichtskreis *das Gebiet der ganzen Philosophie* aufnehmen, ja denselben über das Gebiet der Philosophie hinaus erweitern müssen«. Das ganze Gebiet der Philosophie in ihren Gesichtspunkt aufnehmen heißt nach der soeben angeführten Bestimmung ihrer außerphilosophischen Stellung, gar nichts von der Philosophie in denselben aufnehmen, und ihn über sie hinaus erweitern heißt, ihn nicht einmal bis an dieselbe hinan erstrecken.

In demselben Formalismus von methodischer schleppender Gründlichkeit, der sich im Bisherigen bemerklich gemacht, geht der Verfasser weiter an die Angabe dessen, *was die Menschheit* als *eigentümlich* in jener Stellung *bezeichne*. Hier biete sich zunächst die einfache Wahrnehmung dar – welche? –, daß »die *Menschheit* in mannigfachen Richtungen *Geist* und *Vermögen*« (ein eigentümlicher Unterschied) »*übend* und *betätigend vorgefunden*« werde. Das Nähere ist dann, daß ›*erstens* diese Bemühungen nicht ziel- und maßlos, daher nicht ohne *Gegenstand*‹ seien. Solche großen Aperçus ergeben sich dem Verfasser, wenn er die Menschheit betrachtet. Daß er auch noch daran denkt, für dergleichen Thesen einen *Beweis* zu geben, ist selbst ein Beweis für die Gründlichkeit seines Verfahrens. Es brauchen hierfür, heißt es ›nur die vier höchsten Gegenstände jener mannigfaltigen Tätigkeit genannt zu werden, *Religion, Kunst, Staat, Wissenschaft*‹. Das fünfte früher Genannte, die Sitte, bleibt hier ohne weiteren Grund und Beweis hinweg.

Das *zweite* Aperçu wird als dasjenige angekündigt, »was am *allgemeinsten*, rein *theoretischer* Art, auf diesem Standpunkte (des Ganzen, des Vollkommenen, des Abgeschlossenen usf.) angetroffen werde, insofern es noch besonders neben allem jenem Wirksamen und Tätigen ausgesprochen zu werden verdient«. (Bei wie vielem anderen, was er sagt, hätte dem Verfasser noch das Bedenken aufstoßen können, ob es auch ausgesprochen zu werden verdiene?) Jenes am allgemeinsten Angetroffene sei darin befaßt: »*Die Menschheit* ist für *ihren jedesmaligen Schauplatz* und *gegenwärtige*

Lage mit allem an Wissenschaften und Vermögen *Erforderlichen immer zur Genüge* versehen.« Glückliche Menschheit! Weiser Autor, der seine Reden so gut bedingt, daß sie in richtige Tautologien auslaufen! Stellen wir uns den abstrakten Satz des Verfassers in konkreterer Gestalt vor, so wird es für sich einleuchtend sein, daß zu einer jedesmaligen, gegenwärtigen, mittelmäßigen oder weniger als mittelmäßigen Schrift alles Erforderliche, Unwissenheit insbesondere in dem Gegenstande, über welchen geschrieben wird, und überdies in Wissenschaftlichem überhaupt Kahlheit und Dürre der Vorstellung, Steifheit der Rede usf. immer zur Genüge vorhanden ist, auch noch ein Reichtum Eigendünkels, um »jene Genüge« selbst als Reichtum zu betrachten. Der Verfasser mehrt sogleich die Genüge der Menschheit; er fährt fort: »*Soweit sie es bedarf* und *fähig ist*« (– wieder ein weises Bedingen), »*weiß* sie sich *über die höchsten Gegenstände vollkommene* Rechenschaft zu geben, nicht bloß dies, sondern sie besitzt auch diese Gegenstände, *zum Beispiel* das *Göttliche, Natürliche*« (so reich ist die Menschheit, daß das Göttliche und Natürliche nur beispielsweise angeführt sind) »*ganz*« (dies ist viel! aber zur vorderen Bedingung kommt hinten noch eine hinzu), »*soweit* diese höchsten Gegenstände und Wesen irgend nur in die der menschlichen Natur *eigentümliche Begrenztheit einzugehen* vermögen.« Jene hohe Beglückung der Menschheit, das Göttliche und Natürliche z. B. *ganz zu besitzen,* ist durch die Bedingung, soweit sie solchen Besitzes fähig, soweit die hohen Gegenstände und Wesenheiten in die Begrenztheit der Menschheit einzugehen vermögen, entsetzlich herabgestimmt. Aber da auf diese Weise nichts gesagt gewesen wäre, richtet es der Verfasser wieder auf, indem er fortfährt: »Es ist aber die *tiefe* Natur jener *hohen* Gegenstände, in jede Art von *Begrenztheit,* die als *von ihnen selbst erschaffen* sich darstellt, wie zum Beispiel die Menschheit« (der Verfasser ist in seinen Beispielen immer großartig) »nach ihrer *Natur* ist, *einzugehen,* ohne doch von der *Natur* ihrer *Wesenheit etwas zu*

verlieren.« Hierüber hätte man neugierig sein können, etwas Verständiges zu vernehmen: daß die hohen Gegenstände und Wesen *in das Begrenzteste eingehen* (ein bequemes Wort) und von *ihrer Wesenheit* (oder wie der Verfasser nachdrücklicher sagt:) von der *Natur* ihrer *Wesenheit* dabei *nichts verlieren.* Was er hinzusetzt, klärt die Schwierigkeit nicht auf, – im Gegenteil! Der Sinn jener Begrenztheit soll für den Menschen nicht sein, »ein bloß Hemmendes, Niederziehendes, Lastendes für ihn zu sein, sondern das, was *seiner Existenz*, die, *schrankenlos genommen*, ein Gleichgültiges, Unbestimmtes wäre, erst Art, Maß und Ziel verleiht, – nach einem *auch sonst wohl schon* bekannten Satze, daß sich in der *Beschränkung recht eigentlich erst* der Meister zeige.« Es ist ein gar gründlicher Gedanke, daß, wenn die Existenz des Menschen *schrankenlos genommen* werde (wie kommt der Verfasser zu solchem Nehmen!), so wäre sie ein Gleichgültiges und Unbestimmtes; so aber seien die Schranken das, was der Existenz Art, Maß und Ziel erteile. Nach andern Ansichten sind es umgekehrt die hohen Gegenstände und Wesen, ist es Religion, ferner Staat, Recht, Sittlichkeit, Wissenschaft, woher dem Menschen Art, Maß und Ziel kommt; wäre es bereits die *Begrenztheit* seiner Natur selbst, seine Endlichkeit, welche ihm Art, Ziel und Maß erteilte, was bedurfte es des Eingehens jener hohen Gegenstände und Wesen? – Am schlimmsten kommt dabei die angeführte schöne Zeile Goethes weg, die der Verfasser mit solchem Unverstande für seine unverdauten Gedanken gebraucht, in denen ihm die Begrenzung der Meisterschaft, und dann Art, Maß und Ziel, d. i. die Vernunft, das Göttliche der Gesetze der Natur und des Geistes zusammenläuft mit den Schranken als dem Endlichen, von ihm selbst den hohen Gegenständen und Wesen Entgegengestellten, – dem Endlichen, welches das Vergängliche, Eitle, ja das Prinzip des Schlechten und Bösen ist. – Solches Beispiel gibt ein Recht, dem Ausspruch des Meisters den anderen entgegenzustellen, daß in solcher Beschränkung recht der Schüler sich zeige.

In dem Angeführten beginnt sich der Mittelpunkt der Verworrenheit des Verfassers aufzutun; er hebt sich dann vollständig heraus, indem er darangeht, die vier obengenannten Gegenstände zu »*durchmustern*«, um zu zeigen, wie es die Menschheit – die, wie oben angegeben, auf dem Gebiete ihrer nicht philosophischen Bildung in mannigfachen Richtungen tätig und übend *angetroffen* werde – bei Hervorbringung derselben gehalten habe. In dieser »Durchmusterung« findet der Verfasser das Resultat, daß ›die menschliche Vernünftigkeit tätig gewesen sei, es in allem möglichst zu einem *Abschlusse*, zu einem *Ganzen* zu bringen‹. Ehe wir den Sinn, den der Verfasser diesem leeren Resultate gegen die Philosophie gibt, weiter betrachten, führen wir ein anderes, obgleich abstraktes, aber gehaltvolleres Resultat desselben an, dies nämlich, daß in dem Entwicklungsgange sich für den Anfangspunkt nur der *Begriff der Einzelheit* ergebe, die aber in ihrer Ausbildung zu einem Zielpunkt gelange, der eine *Totalität, erfüllter Anfang* sei, als eine volle *Wirklichkeit* das erreicht habe, was der Begriff der Einzelheit nur der *Idee*, der *Möglichkeit*, der *Anlage* nach als vorhanden darbiete. – Man sieht, der Verfasser geniert sich nicht, hier einen Satz der *Enzyklopädie*, die er in jeder Rücksicht verdammt, meist mit deren eigenen Worten nachzureden und dabei auf solches sein sogenanntes Resultat sich viel zugute zu tun.

Des Verfassers *Durchmusterung* der genannten vier Gebiete ist auf wenigen Seiten abgetan; sie ist jedoch nicht oberflächlicher, als es für den großen Satz nötig ist, daß die Menschheit in allem ihrem Tun es immer zu einem *Ganzen* zu bringen tätig gewesen sei. Wir heben nur dies aus, was der Verfasser in den Leistungen der Menschheit über die *Wissenschaft* findet; es wird aus dieser Anführung auch hervorgehen, was der Verfasser unter einem *Abschlusse*, einem *Ganzen* meint.

In der Wissenschaft sei die *Natur* der Gegenstand, aber derselbe sei im *Wissen nicht* mit der Anlage zum Wissen *gleich-*

zeitig vollständig gegeben (schon das Wissen selbst ist mit der Anlage zum Wissen nicht gleichzeitig und gewiß auch nicht vollständig gegeben; auch ist ebenso gewiß im Wissen der Gegenstand, die Natur nicht gleichzeitig vollständig gegeben; was aber die Anlage zum Wissen betrifft, so pflegt man dafür zu halten, daß die Natur nicht nur gleichzeitig mit Adam oder mit jedem Kinde, sondern selbst noch vor demselben »vollständig gegeben« sei. Aber dergleichen Schiefheit und geschraubte Leerheit ist wohl mit jedem Satze des Verfassers gleichzeitig und vollständig gegeben). – Da der Gegenstand, die Natur sich erst später und nur nach und nach enthülle, so sei die Wissenschaft daher größtenteils nur noch erst im *Wissen begriffen*, habe noch nicht die Reife der Totalität (und wenn und wo sie nach dem Verfasser diese erlangt hätte, sollte sie da in etwas anderem als im *Wissen begriffen sein*?).

›In den eigentlichen Naturwissenschaften fehlt noch der *Abschluß*; *außer in einzelnen kleineren Kreisen* hat das Wissen schon, wenigstens im *Umrisse*, den *Charakter einer Ganzheit* zu gewinnen begonnen, wie z. B. in der *Botanik* durch die Lehre *von der Metamorphose* und in der *Farbenlehre*.‹ Ohne zu rügen, daß die letztere ihren Gegenstand auf ganz andere Weise wissenschaftlich aufgefaßt als die Botanik, die durch die Lehre von der Metamorphose schon »*den Charakter einer Ganzheit*« gewinnen sollte, so müßte der Verfasser, um seine Versicherung über das Mangelhafte der Naturwissenschaften zu begründen, zeigen, daß er weitere Kenntnisse von denselben besitze als nur dasjenige, was er aus Goethes Arbeiten darüber kennt. Wie mag er mit seinem *Abschlusse*, seiner *Ganzheit* vereinigen, was er weiterhin S. 195 aus *Goethe* triumphierend anführt: »Die Natur hat kein *System*« (d. i. nach der Erläuterung des Verfassers: sie ist kein *ordinärer* (!) in sich *abschließender* Kreis, den man im Begriffe fertig *vorzuzeigen* vermöchte), »sie hat, sie ist Leben und Folge aus einem unbekannten Zentrum zu *einer nicht erkennbaren Grenze*.

Naturbetrachtung ist daher endlos« usf. – Ferner ist es auch eine Stelle *Goethes* über die Wichtigkeit der Wirkung, welche die Entdeckung, daß die Erde rund ist, und die Lehre des Kopernikus auf die *menschliche Vorstellung* hervorgebracht hat, die den Verfasser bewegt, in den mathematischen Wissenschaften der *Geographie* (unter diese Wissenschaften rechnet sie der Verfasser) und der *Astronomie* den *Abschluß erreicht zu finden.* Man sieht die Genügsamkeit der Forderungen in dem, was zur Vollendung einer Wissenschaft gehöre; in den Kenntnissen, die in den Trivialschulen gelehrt werden, daß *die Erde rund* ist und daß sie sich *um die Sonne bewegt*, sind für ihn »Geographie und Astronomie« fertige, vollendete Wissenschaften. Es hätte den Verfasser doch wundern müssen, daß die Geographen und Astronomen, seitdem ihre Wissenschaften in jenen Entdeckungen bereits die Reife der *Totalität* erreicht haben, doch noch immer im *Wissen* begriffen waren und noch darin begriffen sind. – Der fernere Fund einer erbaulichen leeren Parallelisierung dieser zwei vollendeten Wissenschaften mit religiösen Lehren gibt dem Verfasser so viele Befriedigung, daß er sie zum Überdrusse wiederholt.

Indem nun der Verfasser – wie nach seiner Angabe die ganze Menschheit – seinen Standpunkt außerhalb der Philosophie nimmt, glücklicherweise jedoch nicht die ganze Menschheit, [um] über die Philosophie mitzureden, sich mit dem Erforderlichen zur Genüge versehen glaubt, so erspart er uns die Mühe, das zu sagen, was er selbst hiermit von seiner Arbeit sagt, daß er, um den gewöhnlichen Ausdruck hierfür zu gebrauchen, von der Philosophie wie ein Blinder von der Farbe spricht; es kann daher nur eine Sache äußerlicher Kuriosität sein, noch weiter zu sehen, wie der Verfasser sich dabei benimmt. – Die Kaprice, die er sich über die Philosophie erschaffen hat und in der Schrift ausführt, ist kurz diese, daß die menschliche Tätigkeit in den Sphären der Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat es zu einer *Totalität* bringe, die Philosophie aber sich das All der Dinge, die All-

heit (auch *Alles* sagt er) zur Aufgabe mache. Woher der Verfasser dies hat, gibt er nicht an; er bleibt bei dieser trockenen Versicherung und läßt sich nicht auf eine Erörterung des Unterschiedes von Totalität und Allheit, noch überhaupt auf die unterschiedenen Formen der *Allgemeinheit* ein, welche in dem logischen Teile der Enzyklopädie auseinandergesetzt sind; das übel gebildete Denken des Verfassers greift zu der schlechtesten dieser Kategorien, zu der Allheit, und mutet aus seiner Autorität sie der Philosophie überhaupt und insbesondere auch derjenigen zu, welche sich am ausdrücklichsten gegen diese Kategorie erklärt hat und der sowenig als anderen Philosophien vollends sie zum Prinzip zu machen je eingefallen ist. Die Totalität will der Verfasser sich zum Lieblingswort vorbehalten. Wie der Eigensinn der faktischen Unrichtigkeit, dem Allgemeinen, der Idee, dem Begriffe das All, Alles, die Allheit zu substituieren, mit seinem Grundaperçu zusammenhängt, wird sich nachher ergeben. Ob nun gleich die Allheit sich zum Gegenstande und Aufgabe zu machen der Philosophie eigentümlich sei, so sei doch der *Anblick und der Begriff* des Alls dem Menschen, selbst dem nichtphilosophischen, *keineswegs gänzlich* entzogen. Jedoch S. 49 versichert er, der philosophische Standpunkt gehe erweislich von einer Aufgabe aus, welche weit über die Kräfte und Angemessenheit des Menschen reiche; denn es zeige sich kein *von Hause aus* existierendes *Organ der Menschheit für die Allheit.* Womit hat denn nun der nichtphilosophische Mensch den ihm keineswegs ganz entzogenen *Anblick* und sogar den *Begriff* des Alls aufgenommen? S. 11 hieß es schon, die Forderung eines Alls lasse sich schon innerhalb der menschlichen Sphäre als *unangemessen* und *unerfüllbar* abweisen; man kann sich daher nur wundern, warum nicht auch der Verfasser aus der Reflexion seines Standpunkts, den er als den außerphilosophischen angibt, da die Menschheit ohnehin von Hause aus kein Organ dafür hat, das All abgewiesen hat; aus dem philosophischen, können wir ihm

die Nachricht geben, ist diese Kategorie nicht nur längst abgewiesen, sondern, wie gesagt, niemals darin gewesen. Zu dergleichen Gerede, das er Untersuchung nennt, unterläßt der Verfasser nicht, in der Weise seiner schwerfälligen Bevorwortung mit der Zusicherung einzuleiten (S. 48), daß er mit der *gehörigen Gründlichkeit* und Tiefe zu Werke gehe.

Es ist schon erwähnt worden, daß der Verfasser im Vorwort auf sein Hauptaperçu von der Philosophie zurückkommt. Es ist auch von dieser Darstellung und dem daran geknüpften Räsonnement soviel als möglich abgekürzte Rechenschaft zu geben; jedoch ist beim Verfasser aller Inhalt mit der bleiernen Schwerfälligkeit des Vortrags so sehr verwebt, daß diese sich kaum trennen läßt. – Der Verfasser stellt hier seine Versicherung, daß die Philosophie sich die Allheit zur Aufgabe mache, beiseite und nimmt deren Angabe, das Allgemeine vorzugsweise zu *behandeln*, auf. Dieser *Vorzug* der Philosophie ist es, den er hier *behandelt*. Da es nämlich, argumentiert er, doch nur dieselbe menschliche Natur sei, die in anderen Beziehungen ein *Besonderes* zu wirken scheine, was sie aber Echtes, Wahres, Gründliches zustande bringe, nur aus ihrer *gesamten* Kraft, deren Gesetz die *Totalität* sei, bewirke, so verschwinde hieran bereits der Unterschied gänzlich. Dieselbe menschliche Natur wirke überall das *Unterschiedene auf dieselbe Weise*; das Wahre werde daher in Absicht auf das *Kraftmaß* überall von derselben Totalität menschlicher Natur zustande gebracht. – Was für ein Kraftmaß die menschliche Natur bei ihren Hervorbringungen aufwende, darüber wird nicht leicht jemand das Interesse haben, Betrachtungen anzustellen, aus dem einfachen Grunde, daß dieselben über die Unbestimmtheit des quantitativen Unterschiedes nicht hinauskommen könnten. Aber darin mag der Verfasser mehr Genossen finden, die bei der Oberflächlichkeit der Abstraktion stehenbleiben, daß eben alles Wahre von *derselben Totalität* der menschlichen Natur bewirkt werde. Hier geht

jedoch die Dumpfheit so weit, auch noch zu sagen, daß alles *Unterschiedene* auf dieselbe Weise von ihr bewirkt werde. – Insofern nun aber doch ein besonderer Unterschied in Ansehung des Inhalts zwischen Philosophie, Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat anzuerkennen sei, so gleiche dieser sich an sich selbst aus, »denn jedes *Besondere* sei, da ihm ursprünglich in Absicht auf seine Kraftanlage gleicher Wert zukomme, nicht ungleich in Rang und Wert in Beziehung *auf anderes* Besondere, sondern in Beziehung *auf sich selbst*, inwiefern es das *ursprüngliche Kraftmaß* in sich *noch nicht erschöpft hat* und *vollkommen darstellt*«. Wenn nun Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat in Beziehung auf sich selbst an Rang und Wert ungleich sollen sein können, d. h. indem wir den Inhalt von den steifen Ausdrücken, in die er gehüllt ist, entkleiden, – wenn es *schlechte* Religionen, *schlechte* Kunstwerke und Kunstepochen, *schlechte* Staaten und Wissenschaften geben kann, – wie steht es [dann] damit, daß die Menschheit zu allen Zeiten mit allem Erforderlichen hinlänglich versehen ist, ihre hohen Gegenstände und Wesenheiten immer ganz besitzt, sich im Wissen vollkommen Rechenschaft darüber gibt usf.? – Ein Unterschied von falschen, schlechten und von wahrhaften Religionen, guten oder schlechten Kunstwerken usf. würde auf Voraussetzung von Grundsätzen, Normen des Schönen, Wahren usf. führen; das Allgemeine aber ist es, wogegen der Verfasser sich auf alle Weise sträubt; so drückt er sich mit den geschraubten Formeln von Ungleichheit gegen sich selbst, nicht völliger Erschöpfung des Kraftmaßes u. dgl. herum. – Nun folgt das ganz eigentümliche Räsonnement gegen die Philosophie, das dem Verfasser, nachdem seine Schrift geendigt war, noch eingefallen ist und im Vorworte nachgebracht wird: Wolle die Philosophie einen gewissen Vorzug behaupten, so bleibe hierfür nichts übrig als eine gewisse *Gemeinschaftlichkeit* des Inhalts von Religion, Kunst usf. Hierin wurzele die von ihr als besonderer Vorzug in Anspruch genommene *Allgemeinheit* ihrem eigentlichsten Sinne nach. – Hier verfällt also der Verfasser statt der in

der Schrift selbst der Philosophie zugemuteten *Allheit* auf die gleich schlechte Kategorie der *Gemeinschaftlichkeit* und versichert, dies sei nicht nur der eigentliche, sondern der eigentlichste Sinn der philosophischen Allgemeinheit. – Zuvörderst entgegnet der Verfasser gegen den der Philosophie fälschlich aufgebürdeten Vorzug der Gemeinschaftlichkeit des Inhalts der Religion, Kunst usf., daß sich eine solche *Gemeinschaftlichkeit* nicht denken lasse. (Wie dagegen der Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat bei der einen Totalität der menschlichen Natur, die alles überall auf dieselbe Weise sogar bewirke, ein *unterschiedener* Inhalt herkomme, – nach einer Erklärung über dergleichen darf man bei dem Verfasser nicht nachfragen.) Nun höre man die tiefsinnige Argumentation, daß eine Gemeinschaftlichkeit des Inhalts von Religion, Kunst usf. sich nicht denken lasse: ›Haben nämlich Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat ihren Inhalt *nicht so ganz für sich*, daß sie ihn nicht für sich behalten, sondern an *ein Anderes abtreten* können oder *müssen*, so *haben* sie ihn *überhaupt* nicht, und es gibt dann noch *keine wahre* Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat‹ usf. – Wo ist je einem Menschen außer dem Verfasser in den Sinn gekommen, daß die Religion, Kunst usf. ihren Inhalt an ein *Anderes abtreten* können oder müssen, um eine *Gemeinschaftlichkeit* zu haben? Ist es dem Verfasser in der Tat Ernst damit, daß z. B. die indischen, griechischen, christlichen Kunstwerke, Poeme, Skulpturwerke, Malereien usf. nichts Gemeinschaftliches haben mit dem *Inhalte* dieser Religionen? Der Verfasser führt unter seinen Gebieten auch die *Wissenschaft* auf; hält er dafür, daß die Wissenschaften des Staats, darunter des Rechts usf., der Religion usf., nichts Gemeinschaftliches haben mit dem *Inhalte* des Staats, des Rechts, der Religion usf.? – Offenbar hat der Verfasser bei den leeren Abstraktionen, in denen er so breit ist, sich nichts gedacht, nicht den konkreten Sinn derselben vor seiner Vorstellung gehabt. Aber das andere Horn des Dilemma ist noch besser als die Ungereimtheit des ersten: ›Haben Religion usf. aber ihren

Inhalt *ganz für sich*, so kann er an ein Anderes außer ihnen nur *zerstückelt, d. h. in seiner Unwahrheit übergehen.*‹ Das Resultat dieses stupenden Scharfsinns ist dann, daß ›die Philosophie in ihrer Allgemeinheit, als eben durch die Gemeinschaftlichkeit des Inhaltes aller anderen Geistesgebiete erwirkt, überhaupt nur ein *Falsches* habe und ihr besonderer Unterschied als *radikaler Vorzug* eben nur die *Falschheit gegen alles andere menschliche Treiben und Beginnen*‹ sei.

Man sieht wohl, daß der Verfasser, der ein Buch von zwei Bänden über *Goethe* geschrieben[15], das, was dieser geistreich fordert, daß ein Kunstwerk, Naturprodukt und Charakter usf. in seiner konkreten Individualität für sich aufzufassen und der Genuß und Begriff desselben nicht durch Vergleichung, durch Theorien und viele andere Einseitigkeiten einer abstrakten Reflexion, die eine frühe und lange Plage für ihn geworden waren, zu verkümmern und zu zertrümmern sei – das, was bei Goethe von der Einheit des Inhalts und der Form, die bei einem wahrhaften Kunstwerk statthat, vorkommt –, daß der Verfasser diese Bestimmungen sich so einprägt und sie zum Eckstein seiner Weisheit auf eine so schülerhafte Weise gemacht hat, um auch da, wo es sich um ganz andere Ganze, als ein Kunstwerk ist, handelt, um Grundsätze, Gesetze, Gedanken, überhaupt einen Inhalt, der seiner Natur nach allgemein, nicht sinnlich konkret ist, dabei stehenzubleiben und ungeschickterweise hier ohne alles Bewußtsein über die Verschiedenheit der Form dieser Gegenstände eine Anwendung von jenen sinnvollen Forderungen zu machen. Indem er diese Vorstellungen in einer Allgemeinheit, die er für sich verdammt, nimmt, gerät er in die vollständigste Verwirrung und die flachen Abstraktionen von Menschheit, Ganzes, Totalität, das ursprüngliche Kraftmaß, das, um das Wahre, Echte usf. hervorzubringen, in seiner *Totalität* wirksam sein müsse usf.

---

15 K. E. Schubarth, *Zur Beurteilung Goethes in Beziehung auf verwandte Literatur und Kunst*, Berlin 1820

– Es ist die Form der Allgemeinheit selbst, welche es dem Verfasser möglich macht, von seinen Gebieten und hohen Gegenständen und Wesenheiten zu reden, welche aber auch zugleich den Vorteil oder vielmehr Nachteil bringt, ihm die Inkohärenz seiner Gedanken zu verstecken. Sind denn Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat, die hohen Gegenstände und Wesenheiten nicht Allgemeine, Gattungen, Ideen, – die Gegenstände in Form der Allgemeinheit? so seine Kategorien von Form und Inhalt? usf. Das Schlagwort, die *Totalität,* zu der sich die Einzelheit erweitern soll, was ist sie ohne Allgemeinheit? Daß aber die Allgemeinheit wesentlich in sich konkret sei – und dies ist die *Totalität* – und nur so Wahrheit habe, ist einer der Hauptsätze der Philosophie, die der Verfasser bestreitet und deren Hauptsätze er nicht kennt. – Das Einzelne, fordert der Verfasser, soll für sich zur Totalität erweitert, selbständig sein und so selbständig genommen werden, das Besondere als ein in sich Ganzes, Abgeschlossenes, Fertiges nicht auf anderes bezogen, nicht unter Allgemeines subsumiert werden; so ist ihm die Philosophie um ihrer Allgemeinheiten, d. i. um seiner – allerdings bei ihm flach genug bleibenden – Wesenheiten und hohen Gegenstände willen, durch und durch ein Falsches. Es ist der Mangel, die Natur des Allgemeinen selbst nicht zu betrachten und zu ergründen, daß der Verfasser sich in gleich verworrenen als oberflächlichen Allgemeinheiten herumtreibt. Das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen in seiner Vielgestaltung zu erkennen, ist die Aufgabe der logischen Philosophie; dem Verfasser aber fehlt es an der Kenntnis und dem Bewußtsein über die trivialsten Formen jenes Verhältnisses.

Den sublimsten Schwung seiner Verworrenheit darüber gibt sich der Verfasser bei Gelegenheit seiner Tirade über den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele (S. 146). Die hölzerne Deklamation, in der er aufzählt, was dieser Glaube alles dem Menschen gewähre, schließt er damit: »*Die Natur* und ihre Wissenschaft hat den Wert einer Wahrheit

an sich *außer* und *neben der Wahrheit des Geistes*« (dies ist eine neue Natur, die ohne Beziehung auf den Geist Wahrheit hat, – eine neue Wissenschaft, ohne die Beziehung auf die Wahrheit des Geistes), »kurz (!), das ganze Universum erscheint vor ihm« (dem Menschen mit jenem Glauben) »als ein in *allen* seinen *Teilen selbständig organisiertes* Ganzes« (ein für sich verworrener und zweideutiger Ausdruck, – wenigstens fassen wir daraus, daß es *ein Ganzes* ist, von dem die Rede sei), »wovon jeder *Teil* in seiner höchsten Wahrheit *nur als Ganzes*, das nicht aufzulösen ist, *nicht* aber *beziehungsweise nur*, Wahrheiten hat.« Für den Verfasser ist es kein Galimathias, daß das Universum ein *Ganzes* [sei], das nur *Teile* hat, und wieder daß jeder *Teil* desselben *selbst* ein Ganzes und [daß es] dessen höchste Wahrheit sei, ein *Beziehungsloses* auf einen anderen Teil und damit (da das Ganze die Beziehung der Teile aufeinander ist) beziehungslos auf das Ganze zu sein, dessen Teil er ist. – Solche Logik soll der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele lehren; den Verfasser hat derselbe nur in den vollkommenen Widerspruch geführt, nicht zur Ahnung, in welchem Widerspruch er befangen ist, und um dieser Unwissenheit willen noch weniger zum Bedürfnis und zur Sehnsucht, den Widerspruch aufzulösen.

Referent unterläßt es, von dem ungereimten Aperçu des Verfassers über die gesamte *Geschichte der Philosophie*, außerhalb deren er sich zu befinden angibt, mehr als das Resultat anzuführen. Der Verfasser macht (S. 40) folgende Einteilung dieser Geschichte: Zuerst sei das *All vor* der Welt, *vor allem* gegenwärtigen *Dasein* und *Sein* aufgesucht worden; – diese Verrücktheit, das *All* aufzusuchen und es *vor der Welt* aufzusuchen, mutet er den griechischen Philosophen zu! Hätte er etwa von den Pythagoreern oder Eleaten gehört, daß jene sagten: das All und Alles ist *die Zahl*, diese: das All und Alles ist das *Eine*, ist *das Sein*, – so hätte er darin sehen müssen, daß diese wie die anderen Philosophen das All und Alles nicht erst gesucht, sondern das, wie andere

Menschen, vor sich gehabt haben, was man das All oder das Alles so ins Blaue hin zu heißen pflegt; daß sie ebensowenig das All oder Alles zu ihrem Gegenstande gemacht, sondern vielmehr sich davon abgewendet, daß ihr Denken einen anderen Gegenstand gesucht und ihn in der Zahl, im Einen, im Sein gefunden habe. Aber die Zumutung geht über alles, daß jene Philosophen das All und das Alles *vor* der Welt aufgesucht haben. Dann sei das All in der Zusammenfassung des Wirklichen (hier ist das Allgemeine als *Zusammenfassung* genommen), also *innerhalb* des Wirklichen gesucht worden; endlich drittens sei der philosophische Standpunkt, als *Kritizismus* nämlich, das All *nach* der Welt zu setzen, zuletzt aber dahin gelangt, das *All aufgeben zu müssen*, und auf das absolute Gegenteil, auf ein *Nichts* zurückgekehrt und leugne nun *jeder menschlichen Erkenntnis ihre objektive Wahrheit und Wirklichkeit ab, als ob* (!) zwischen *All* und *Nichts* kein Drittes in der Mitte liege. – Daß nun aber zwischen solchen Phantasmen von All und Nichts ein Drittes liege, und was dieses Dritte sei, doziert der Verfasser so: Dasselbe sei weit entfernt, All zu sein, *doch* ebensowenig Nichts, nämlich es sei – *Etwas*. Das ist eine große Entdeckung! – und noch mehr: Das Etwas sei nicht ein totes, leeres, sondern gegliedertes Etwas usf. – Es kann nur die äußerste Dürftigkeit des Geistes sein, die mit solchem Etwas und mit den Worten von totem, leerem, gegliedertem Etwas usf. etwas gesagt zu haben meint. – Wir übergehen gleichfalls, was der Verfasser, von außerhalb der Philosophie, dieser Wissenschaft weiter Übles nachzusagen sich anstrengt; die Unwissenheit, zu der er sich über dieselbe bekennt, schließt es von selbst aus, daß er etwas Treffendes vorzubringen fähig sei. Er behilft sich damit, einen Gedanken, der über den geschichtlichen Moment der Erscheinung des Philosophierens von der Philosophie aus, die er bestreitet, geäußert worden ist, aufzunehmen, – aber freilich von der Hauptsache nichts zu wissen, wie die Zurückdrängung des Geistes in sich aus dem unglücklichen, entzweiten Zustand einer existierenden Welt sich in

einer ideellen, wahrhafteren Welt eine Zuflucht, ein Heilmittel und den höheren Frieden, der ihm im Dasein nicht mehr werden kann, gewinnt. Er versichert dagegen S. 48, »daß von der Erstrebung eines *objektiven, wahren Inhalts* durch die Philosophie durchaus *nie* und *nirgends* etwas sich zeigte«. Schwerlich ist je der fanatischste Zelot gegen die Philosophie in der Blindheit seines Verunglimpfens so weit gegangen. Bei anderen Zeloten findet sich oft eine Wärme, Lebhaftigkeit, Energie, Kühnheit; aber hier geht alles in derselben Kälte, Steifheit, geschraubten Demütigkeit und Schwerfälligkeit vor sich.

Von solcher Erkenntnisfähigkeit und Geistesdisposition sind nichts weiter als gemeine, invidiöse Vorstellungen zu erwarten. So findet sich S. 72 die Konsequenz: »Der Staatsmann, der Religiöse, der Künstler, das entdeckende Genie *denken also nicht*«; solche Konsequenz erlaubt sich der Verfasser gegen eine Philosophie zu machen, welche von aller menschlichen Tätigkeit behauptet, daß *Denken* darin sei. Gleich darauf setzt der Verfasser solche Unbestimmtheiten wie »*höheres, angemessenes* Denken«, das den anderen Gebieten abgesprochen werden solle, an die Stelle der bestimmten Unterschiede, welche die Philosophie macht, und führt sie als historische Angabe von derselben auf, wie er kurz vorher die Konsequenz machte, daß auf anderen Gebieten außer der Philosophie gar nicht gedacht werde. – Damit bringt er ferner eine ähnliche scharfsinnige Argumentation in Verbindung wie die oben erwähnte.

Die Philosophie nehme den Inhalt der anderen Gebiete in Anspruch und behaupte, ihm die gedankenmäßige Form verleihen zu wollen; nun fragt der Verfasser: »Wie kann ein vernünftiger Inhalt ohne seine *verhältnismäßige* Gedankenform bestehen?« – was niemand in Abrede stellen wird –, und macht jetzt das treffliche Dilemma: »Haben jene Gebiete vor Dazwischenkunft der Philosophie nicht die *schlechthin gemäße, vernünftige* Gedankenform, wo ist da ihr Inhalt überhaupt *vernünftig*? Und sieht denn die Philosophie nicht,

wenn sie zu einem *nicht vernünftigen* Inhalt *die vernünftige Form* hinzufügen will«, fragt er, »daß dies entweder schlechthin nichtig oder jedenfalls ein sehr vergebliches Bemühen ist?« Der Tiefsinn des zweiten Horns dieses Dilemma gestattet es, dasselbe mit Stillschweigen zu übergehen; in Ansehung des ersten wäre es überflüssig, z. B. zu bemerken, daß Gott die Welt vernünftig erschaffen hat, daß aber dieser vernünftige Inhalt in der sinnlichen Anschauung noch nicht die vernünftige Gedankenform hat, sondern erst durch das Nachdenken der Menschen diese Form erzeugt wird; daß die Wissenschaften, welche mit den einzelnen Naturgestaltungen und -erscheinungen zu tun haben, nur darum Wissenschaften sind, weil sie diese in den sinnlichen Schein vernunftloser Äußerlichkeit zerstreuten Einzelheiten durch einen allgemeinen Charakter bestimmen, sie auf Gattungen, Arten, auf Gesetze reduzieren, und daß Gattungen, Arten, Gesetze, allgemeine Charaktere usf. Gedankenformen sind. Wer einerseits ein philosophisches System studiert [zu] haben und es beurteilen zu wollen angibt und andererseits sich so sehr auf den unphilosophischen Standpunkt stellt, um dergleichen Kenntnisse nicht zu haben, gegen den wäre es, wie gesagt, überflüssig, das Angeführte auseinanderzusetzen und die fernere Anwendung davon auch auf die Gestaltungen der geistigen Welt zu zeigen. Der Verfasser greift, wie oben zu einem Verse, hier (S. 120) auch einmal in Ansehung der Allgemeinheit zu einem anderen Ausspruche: ›Wer in *einem* Falle die Tausende mitzusehen nicht vermöge, sei kein wissenschaftlicher Kopf.‹ Der Verfasser hätte auch wissen müssen, daß ein solcher umgekehrt in tausend Fällen, Pflanzen, Tieren, Begebenheiten usf. nur *einen* Fall, nur *eine* Pflanze usf. sehen, d. i. daß er *denken* kann und das Denken jenen individuellen Einzelheiten in den Klassen, Gattungen, Gesetzen usf. eine andere Form gibt, als sie in ihrer empirischen Existenz haben, und doch ihren Inhalt so sehr nicht verändert, daß er sie damit vielmehr auf ihren wahrhaften Inhalt zurückbringt. Diese Begriffe sind so elementarisch,

daß es den außerphilosophischen Standpunkt des Verfassers keineswegs kompromittieren würde, einige Kenntnisse davon zu haben, wie er an dem Beispiel der sonst gebildeten außerphilosophischen Menschheit sehen kann, als welcher jene Bestimmungen ganz geläufig sind. Aber die Gedankenwelt und das Vernünftige liegt nicht so auf der sinnlichen Oberfläche, daß es nur so »in die Hand« gegeben, noch mit einigen aufgerafften Sprüchen und dem Dünkel einer rohen dürftigen Reflexion erfaßt werden könnte.

Der *zweite Teil* der Schrift (von S. 79–118) – »ein Abriß des Systems des Herrn Hegel nach dessen Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« – ist teils ein trocknes Inhaltsregister, von dem man nicht sieht, wem es dienen soll, teils von der Einleitung ein weitläufigerer, in den Vortrag der Sache eingehender Auszug; es wird dadurch etwas glaubhaft, daß ein *anderer* der beiden sonst so »sehr glücklich übereintreffenden« Verfassen denselben angefertigt habe; in der übrigen Broschüre gibt sich nichts zu erkennen, das ein Eindringen in die Sache und ein Fassen und Erkenntnis des Inhalts zeigte. Die eigenen Reflexionen des Verfassers sind ohne die geringste Kritik der von ihm gebrauchten Kategorien herausgequält; zu einigem Bewußtsein über seine Gedankenformen sowie zu einiger Rücksicht auf den Sinn dessen, was er bereitet, hätte er sich, wenn er das Werk selbst studiert hätte, doch wohl verleiten lassen.

Der *dritte* Abschnitt, von S. 119 bis Ende, ist »Kritik des Hegelschen Systems«. Zu derselben findet der Verfasser für seinen außerphilosophischen Standpunkt einen bequemen, bereits fertigen Anknüpfungspunkt darin, daß er in diesem Systeme die *Vernunft für etwas Wirkliches* erklärt findet, worüber es ihm nicht entferntest einfallen könne, Hegel etwa deswegen *beschelten* zu wollen. S. 121: Eine Kritik sei hiermit eben auch angewiesen, dies Verhältnis der Wirklichkeit aufzufassen und *praktisch* (!?) wie theoretisch die *Gleichung* seiner (?) mit dem spekulativen Resultate vorzunehmen; – die Geschraubtheit der Reflexionsweise macht

den Verfasser auch ein so ungeschicktes Deutsch schreiben. – Bei der Vollziehung dieser Gleichung, wie er es heißt, hat der Verfasser kein Bedenken über die eine Seite, nämlich ob er faktisch, ohne Philosophie, Philosophisches aufzufassen befähigt sei; er scheint dies für sich vorauszusetzen, ohne sich daran zu erinnern, daß er der Menschheit von Haus aus das Organ für das, was er als den Gegenstand der Philosophie ansieht, abspricht; es ist daher auch nicht tunlich, die Bildung und Übung eines mangelnden Organs, eine Gewohnheit im Denken und im Auffassen von Gedanken von ihm[16] zu verlangen. Was dagegen die andere Seite betrifft, so meint er (S. 121), »wenn wir uns über dasjenige, was *auch wir für wirklich* halten, leicht vereinbaren *dürften*, so möchte damit die Übereinstimmung in dem, *wie wir* es *uns* als wirklich denken und denken müssen, mit Herrn Hegel noch nicht gegeben sein«. Wie kommt der Verfasser hier auf einmal zu einem *Denken* und *Denkenmüssen*, und vollends darauf, von einem Denken des Wirklichen zu sprechen? Besäße er sonst mehr von dem Organ der Philosophie, so wäre ihm ferner bekannt, daß das *Wie* des Denkens, das ihm Bedenken macht, sich zum *Was* zu schlagen pflegt und diese Unterscheidung sehr nichtssagend ist. Ein genügendes Beispiel, wie das *Wie* des Meinens zu einem historischen *Was* wird, bietet der Verfasser selbst dar, der in einer früheren Schrift[17], soviel Referent sich noch erinnert, von *Homer* die geschichtliche Darstellung macht, daß derselbe ein Trojaner, Zeitgenosse und Vetter des Äneas gewesen, ferner an dem Hofe eines nach Iliums Fall weit dahinten in Asien sich forterhaltenden trojanischen Reichs gelebt, wie denn die Dichter an den Höfen leben müssen, was Goethes Beispiel beweise; Homer als Trojaner habe die Griechen als die unsittlichsten Menschen geschildert, indem er sie am Tage der Zerstörung Trojas sich habe betrinken und gegen die Sittlichkeit abends eine Volksversammlung halten lassen,

16 A: »an ihn«

17 K. E. Schubarth, *Homer und sein Zeitalter*, Breslau 1821

welche dann auch unordentlich genug ausgefallen sei, usf. – Man sieht, daß, wenn so der Verfasser sein *Wie*, die superiören Aperçus, die ihm aus seinem Denkenmüssen der Wirklichkeit hervorgehen, zu dem historischen *Was* zu schlagen gewohnt ist, allerdings die zweite Seite der Wirklichkeit unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich führt, sich mit ihm darüber zu vereinbaren. – Ein drittes Ingrediens dabei ist das Räsonnement, indem die Vergleichung zwischen den Tatsachen und den Begriffen doch nicht ganz nackt vorgenommen werden kann. Von dem außerphilosophischen Räsonnement des Verfassers über philosophische Gegenstände sind Proben genug gegeben; aber in dieser kritischen Partie wird dasselbe noch transzendenter. Es soll nur weniges davon ausgehoben werden; zunächst sein hier breiter ausgeführtes Räsonnement gegen die Form des spekulativen Denkens. Er stellt die Frage, ob diese Form die *allgemeine* Form des Wahren sei, in *welcher* sich die Wirklichkeit darbietet. Es wäre mit »ja« auf diese Frage zu antworten, daß sich die Wirklichkeit *dem Denken* in dieser *allgemeinen Form*, welche die Form des Denkens ist, darbiete; diese Antwort setzte einen platten Sinn der Frage voraus, aber er zeigt sich im Verfolg als noch platter: nämlich ob sich die Wirklichkeit *jedem* Verhalten zu ihr überhaupt, es sei ein Hinsehen, Hinhören usf., was es sonst sein mag, in spekulativer Form darbiete. Er räsoniert gegen diesen seinen Einfall – was freilich ein Leichtes ist –, daß nämlich die Spekulation die *Form der Allgemeinheit* vielmehr der Wirklichkeit abspreche und sich vindiziere; er doziert das Überflüssigste, daß »Kunst, Wissenschaft, Staat, Religion, als *Wirklichkeit* gefaßt, sich *in der Tat* in einer ganz anderen Form darstellen, welche von der Form der Spekulation ganz *verschieden*« sei. Er führt dies in einem weiteren Räsonnement aus: ›Wenn das Wesen der genannten Gegenstände durch die *eigentümliche* Form in der Wirklichkeit nicht ausgedrückt würde, sondern dies erst durch die Spekulation geschehen müßte, so müßte bis dahin auf ein Nichtwissen,

Nichtkunst, Nichtreligion, Nichtstaat zu erkennen sein.‹ Der Verfasser würde, wie oben bemerkt, von Anfang an konsequenter gewesen sein, wenn er sich sonst und auch hier enthalten hätte, vom *Wesen* zu sprechen, da er das Allgemeine überhaupt perhorresziert; ebensowenig als mit solcher leeren Abstraktion ist dann mit der *eigentümlichen* Form gesagt; dies ist ein gleich unbestimmter Ausdruck. Dächte er sich bei *Wesen* und bei *Eigentümlichkeit* in der Tat etwas Bestimmtes, so hätte ihm einfallen müssen, daß es Religionen, Künste usf. gegeben hat, welche das *Wesen* ihrer Gegenstände im Apis oder Affen usf., in fratzenhaften oder schönen Stein- und Farbenbildern wohl auf eine eigentümliche, aber nicht dem *Wesen* eigentümliche Weise gewußt und ausgedrückt haben, so daß die Philosophie allerdings auf schlechte oder, wenn der Verfasser lieber will, auf Nichtreligionen, Nichtkünste usf. erkannt hat. – ›Damit aber‹, wird weiter argumentiert, ›verfällt die Spekulation in einen neuen Widerspruch, da ja jene Gegenstände doch in der Tat Wirklichkeiten seien; und auf der andern Seite, wenn es nur Nichtwirklichkeiten sind, so hat sie keine Objekte, da sie es doch mit Wirklichem zu tun habe.‹ – Der Verfasser hat seine Einfälle in eine in der Tat bündig erwiesene Verlegenheit versetzt: die Wirklichkeiten sind nicht in der Form der Spekulation, also sind sie ihr Nichtwirklichkeiten; nun aber sind sie teils doch, teils hat die Spekulation selbst es mit Wirklichkeiten zu tun, wie kann sie existieren, wenn sie nur Nichtwirklichkeiten vor sich hat? »Wenn sie«, fährt der Verfasser fort, »aber denn doch eine Wirklichkeit behaupten, so würde hier Wirklichkeit gegen Wirklichkeit auftreten« (diese zweite Wirklichkeit sind die spekulativen Einfälle des Verfassers), »und es ist klar, daß eine davon die gemachte, die falsche, eingeschwärzte sein muß.« Was in solchem Drange die Spekulation für einen Ausweg suche, gibt der Verfasser auf seine Weise an; ihm selbst aber muß es überlassen bleiben, die von ihm erschaffene Verlegenheit zu heben.

Andere Kruditäten seines Scharfsinns, z. B. S. 181, daß wir finden, daß die *Dinge* keineswegs verschwinden, wenn wir auch *unser Bewußtsein* über dieselben *verschwinden* machen, oder S. 204, daß er gegen die in der Enzyklopädie betrachtete *Unmittelbarkeit* beliebig angibt, was er mit dem Namen »*unmittelbare* Hervorbringung« belegt wissen, und daß er noch willkürlicher die Vermittlung, die in allen Beispielen, die er anführt, am allernächsten in der Kategorie des Hervorbringens selbst liegt, übersehen will; – den langen Zug von Trivialitäten durchmustern, sie zergliedern, widerlegen zu wollen, insofern sie Einwürfe, Belehrungen oder Vernichtungen sein sollen, ist für sich unstatthaft. Aber vollends untunlich wird es durch ein weiteres Ingrediens in diesem Gebräue, das womöglich noch abstoßender ist. Das Verfahren, bei der Kritik einer Philosophie von der Philosophie zu abstrahieren und zwischen dem, was der Verfasser Wirklichkeit in Religion, Staat usf. nennt, und dem, was er für faktische Resultate der kritisierten Philosophie – wie den Homer für einen Trojaner, Vetter des Äneas usf. – ausgibt, eine *äußerliche Vergleichung* anzustellen, gibt das wohlbewußte Mittel an die Hand, eine Philosophie durch alle beliebigen Gehässigkeiten hindurchzuziehen. Dieses selbst in den Händen von dürftigen und schwachen Köpfen sonst mächtige Mittel ist jedoch längst stumpfer geworden, sei es durch Gleichgültigkeit gegen die Philosophie oder gegen die Religion, oder sei es aus einem tieferen und würdigeren Gefühl beider. Es ist das Verfahren, Religion überhaupt, Christentum insbesondere und dessen nähere Lehren, die Dreieinigkeit, Christi Erscheinen, die Unsterblichkeit, und überdem den Staat, wie diese Bestimmungen geistlos in den nächsten besten positiven Ausdrücken aufgenommen werden, zusammenzustellen mit dem, was teils faktisch falsch, teils so für die Resultate einer Philosophie ausgegeben wird, indem es zu begrifflosen Worten vereinzelt worden ist. Der Verfasser steigert dies Verfahren vollends zu einer transzendenten Virtuosität,

indem er wissentlich die Form der Wissenschaftlichkeit verkennt; derselbe Inhalt, insofern er *gedacht* ist, ist für ihn dieser Inhalt nicht mehr. Er ist so dürftig, immer dieselbe Polemik gegen die Form des spekulativen Begriffes zu wiederholen, nur in immer größerer Verworrenheit. S. 131 weiß er von einem Ansinnen »der Spekulation, nach welchem« die Wirklichkeit Wahrheit als absolut wahr nur insofern *entwickeln* solle, daß *sie nicht auch in sich selbst Wahrheit sei* (man versuche, hierbei sich etwas zu denken!), sondern ihre höchste Sanktion erst aus *einem Anderen*, wie z. B. dem spekulativen Begriffe, entwickeln müsse; — wo [anders] hat der Verfasser gefunden als in seiner eigenen Verkehrung, daß der wieder beispielsweise angeführte spekulative Begriff *etwas anderes* sein solle als die innere Wahrheit der Wirklichkeit selbst? Er fährt fort: die Wahrheit der *Wirklichkeit* in spekulativer Form sei dieser fremd; – dies Hauptargument des Verfassers kann ihm bei der Unbestimmtheit der vorausgesetzten Wirklichkeit beliebig zugegeben werden, und ebensosehr auch nicht; die Wahrheit in Form der Religion ist ebensosehr der Sonne, den Gestirnen usf., den Pflanzen und den Tieren, auch dem Bedürfnis und Geschäftsleben[18] der Menschen *fremd;* die Sonne, die Gestirne usf., die Pflanzen, Tiere, Menschen sind ebensowenig Kunstwerke. Daß der Verfasser die Wissenschaften, freilich bei eingeschränkten Kenntnissen von denselben, nicht aber den sich und die Wirklichkeit im reinen Denken wissenden Geist als eine Wirklichkeit gelten läßt, ist ein Belieben seiner Idiosynkrasie, welches, weil der Wirklichkeit die Wahrheit in spekulativer Form *fremd* sei, diese für »eine Fiktion« erklärt, für ein Machwerk des spekulativen Begriffs, womit er sich selbst und andere *täusche.* – Die Kategorien Fiktion, Machwerk, Täuschung, welche die dünkelvolle Unwissenheit des Verfassers von spekulativer Wissenschaft gebraucht, können als ganz richtig auf die

18 A: »Bedürfnis – Geschäftsleben«

Kunst angewendet betrachtet werden; dessen ungeachtet gilt dem Verfasser die Kunst für eine Wahrheit der Wirklichkeit, ist eine seiner Sphären der hohen Gegenstände und Wesenheiten der Menschheit. Seiner Menschheit macht es dann der Verfasser im Gegensatz gegen jenes spekulative Fingieren usf. sehr bequem mit ihrer wahrhaften Wirklichkeit; »die *Wirklichkeit*«, sagt er, »*weiß* (?) *nur*, wenn man die *höchste Wahrheit* finden will, daß man sich auf *die höchsten Standpunkte ihrer*, wie sie in der Wirklichkeit ist, stellen muß«. Es ist damit eine große Leichtigkeit angegeben, die Wahrheit zu finden; man hat sich eben ohne weiteres auf *die höchsten Standpunkte* zu stellen; oder auch ist nur ausgedrückt, daß die *Wirklichkeit*, doch wohl *nur* die des Verfassers, von dem Wege, wie zur Wahrheit zu gelangen sei, nur so viel anzugeben *weiß*. Schon vorher (S. 120) hatte er dem Glauben solche Leichtigkeit zugeschrieben; derselbe, heißt es dort, »*gibt mit einem Male in die Hand*, was das Zählen, Rechnen« (darunter versteht er das Denken) »mühselig zustande bringt«. Die oben angeführte »Durchmusterung« der Wissenschaften, der Geographie und der Astronomie, mag den Lesern des Verfassers wohl den Glauben in die Hand geben, daß dessen wissenschaftliche Kenntnis nicht durch vieles Zählen, Rechnen zustande gekommen ist, und in Ansehung der Philosophie ist dem Referenten durch die Schrift des Verfassers der Glaube gleichfalls nahegelegt, daß sie nicht durch Gedanken, auch nicht durch schlichten Glauben dem Verfasser in die Hand gegeben worden ist. Der schlichte Glaube spreizt sich nicht auf, über Wissenschaften mitzureden, außerhalb derer er seine Stellung zu haben weiß; viel weniger betritt er den finsteren Weg der Gehässigkeit, des Hohns oder gar einer vielleicht selbst skurril zu nennenden Laune.

Auf den Grund der anzustellenden Vergleichung der philosophischen Resultate mit der Wirklichkeit kann der Verfasser S. 173 mit behaglicher, satirisch sein sollender Wohlmeinenheit »nicht die Gelegenheit vorübergehn lassen, Herrn

Hegel gegen einen Vorwurf *in Schutz*« (? welche gewichtige und wohlwollende Protektion!) »zu nehmen, der ihm in politischer Beziehung auf sein Philosophieren gemacht wird, als ob der sich nämlich *nur gewissen Ansichten* zuliebe bequeme, die *Monarchie* als die höchste, als die absolute Form des Staats für den Begriff zu entwickeln. Von solchem Vorwurfe befreit indessen Herrn Hegel am meisten« (man sieht, daß dem Verfasser nicht der Begriff der Sache und das Beweisen aus demselben, sondern *exoterische* Beziehungen für das *meiste* gelten) »dies, daß er, in einem Staate lebend, welcher *nicht im eigentlichen* und *entwickelteren* Sinn *konstitutionell* genannt werden kann« (und warum nicht, verschweigt der Verfasser. Der Name tut nichts zur Sache; welche der vielen Theorien von einem konstitutionellen Staate er im Kopfe habe, hätte er angeben und vor allem zeigen müssen, daß seine Theorien etwas taugen), »und beauftragt (?), über Naturrecht und Staatswissenschaft Vorlesungen zu halten, die *rein* (?) konstitutionelle Monarchie seiner wissenschaftlichen Überzeugung nach als das *Absolute* einer Staatsform, nicht *die Monarchie an sich* aufstellt.« Der Verfasser bemüht sich, in behaglicher Gehässigkeit mit wiederholter besonderer Anführung der Beauftragung, solchen Widerspruch in geflissentlicheren Zügen auszuführen; dies ist ihm, wie seine Floskeln vom *Absoluten* einer Staatsform und sein Abstraktum von einer *Monarchie an sich*, zu überlassen.

Die widrigste Seite der Schrift ist leider endlich auch noch zu erwähnen: der traurige Kitzel des Verfassers, launig und spaßhaft zu tun. Es mag das eine Beispiel von dieser abgeschmackten Sucht erwähnt werden, wo sie ihn bei der Lehre von der Unsterblichkeit befällt. Diese Lehre ist außer den politischen Insinuationen diejenige, die am häufigsten gebraucht zu werden pflegte, um auf eine Philosophie Gehässigkeit zu werfen. Für den Verfasser – er findet die erwähnte Lehre nicht in der Philosophie, die er zu betrachten vorgibt – ist es nicht vorhanden, daß in

dieser Philosophie der Geist über alle die Kategorien, welche Vergehen, Untergang, Sterben usf. in sich schließen, erhoben wird, unabgesehen anderer, ebenso ausdrücklicher Bestimmungen; er mag die Lehren des Christentums etwa in der Form des Katechismus erkennen, aber das Philosophische und derselbe Inhalt, wenn er in philosophischer Form ist, existiert nicht für ihn. Im Zusammenhang mit jener Lehre vermißt er auch den *Tod* in jener Philosophie (S. 143), und umgekehrt, wenn ihm einmal zu wenig vom Tod darin vorkommt, ist ihm ein andermal zuviel darin. Bei der Angabe der Lebensalter (§ 396 der *Enzyklopädie*), sagt der Verfasser, wäre der rechte Platz für die Abhandlung des Todes gewesen, und tadelt es, daß er zum Greisenalter nicht auch ausdrücklich den Tod genannt findet (will der Verfasser den Tod als ein Lebensalter betrachtet wissen? soll in der Todesanzeige von einem Menschen gesagt werden, er sei in das Lebensalter des Todes getreten?), und indem er den Tod hier nicht findet und dann, wie es scheint, an einem Übergange des Begriffes stockt, wird er (gottlob! heißt es irgendwo; hier möchte man ausrufen: Gott sei's geklagt! er wird) – witzig?! Er geht – in einem sonst genug verworrenen Unzusammenhang, den Referent nicht zu entwirren imstande war – zu der Konsequenz fort, zu fragen, ob Hegel meine, *bei lebendigem Leibe gen Himmel gefahren zu sein*? Derselbe würde erst den letzten Beweis für die Richtigkeit seiner Philosophie, und der ihm zugleich die *allgemeinste Zustimmung* sichern würde, geben, wenn er *wenigstens* wie der ewige Jude auf Erden nicht stürbe. – Hat der Verfasser in der Freude über seinen Einfall nicht bedacht, daß er damit, nur *wenigstens so* wie der Mann in der Legende nicht zu sterben, eine zu leichte Forderung an den Beweis der Richtigkeit einer Philosophie gemacht hat? Oder hält der Verfasser im Ernste jene Legende für eine wahre Geschichte, wie die Zeitgenossenschaft und Vetterschaft Homers mit Äneas? So hätte er sich noch weiter über die geistreiche Grundlage seines Einfalls auslassen

können, wie das geforderte Nichtsterben von ihm und anderen, für die damit ein Beweis geleistet werden sollte, zu erleben wäre! – Für die Talentlosigkeit des Verfassers zum Spaßhaften, in welchem er es nicht über die dürre Sucht des Hohnes hinausbringt, könnte noch sein Herumreiten auf einer Anspielung, die er auf die Redensart *hic Rhodus, hic salta* und auf das bekannte Symbol der Rosenkreuzer, welches seine Unwissenheit nicht zu erkennen scheint, gefunden hat, angeführt werden. Aber von derlei Ingrediens trister Gereiztheit und eines anschuldigenden und verunglimpfenden Unmuts ist die Schrift zu widrig angefüllt, um sich darauf, wie auf das damit ohnehin kontrastierende fromme Aufspreizen mit Christentum, einlassen zu können. Dieser Ton unglücklicher Gereiztheit, mit dem Mangel an Kenntnissen und mit der Gehaltlosigkeit der Vorstellungen verbunden, machen, wenn man sich auch durch die steife, schwerfällige Wohlgesetztheit und Ungeschicklichkeit der Rede und des Stils durcharbeiten wollte, den Gedanken vergehen, hier Einwürfe zu sehen und das Vorgebrachte widerlegen zu wollen; eine Polemik, die zum voraus sich erklärt, nicht in den Gegenstand eingehen zu wollen, und sich aus gehässigen Insinuationen und höhnisch sein wollenden Abgeschmacktheiten zusammensetzt, ist zu ärmlich – man weiß nicht, ob es zuviel wäre, sie schäbig zu nennen –, um sich nicht mit Ekel davon abzuwenden und sie nicht in der Meinung und in dem Genusse der selbst gepriesenen »gehörigen Tiefe und Gründlichkeit« weiter ungestört zu lassen.

Der Idealrealismus. Erster Teil
Auch unter dem besonderen Titel: Der Idealrealismus als Metaphysik in die Stelle des Idealismus und Realismus gesetzt

Von Dr. Alb. Leop. Jul. Ohlert

Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. *Act. Ap. 17, 28.*

Neustadt a. d. Orla. 1830. 228 S.[1]

Der Verfasser dieser Schrift[2] zeigt sich als einen geübten und scharfsinnigen Denker, der – ein Haupterfordernis des Philosophierens – die Geduld hat, sich mit abstrakten Gedanken zu beschäftigen und in einem Räsonnement metaphysischer Begriffe sich zu ergehen, dem dabei auch das Feld des Spekulativen nicht nur nicht fremd ist, – sondern was im vierten Buch als die Wahrheit dargestellt wird, beruht ganz auf spekulativer Idee. Dabei befleißigt sich der Herr Verfasser der Klarheit und erreicht sie dadurch von selbst, daß er nicht irgendeinem abstrakten Formalismus hingegeben ist.

Man erkennt, daß das, was er vorbringt, sein in dem Gegenstande, den er behandelt, befindliches bestimmtes Räsonnement ist; der Vortrag hat dadurch eine empfehlende Popularität, wobei jedoch auch hier, wie sonst, häufig die Gründlichkeit leidet; jene verlangt unter anderem, daß Vorstellungen und Sätze, die in unserer wissenschaftlichen oder philosophischen Bildung zugelassen sind und gelten, nicht analysiert, an ihnen nicht gerüttelt wird; ist das Räsonnement bis auf sie zurückgeführt, oder auch, geht es von ihnen aus, so findet ein verständiges Bewußtsein in ihnen als etwas Bekanntem Ruhepunkte und einleuchtende Befriedigung; soll es aber über sie hinausgeführt werden,

---

1 in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1831, Nr. 106–108

2 Sie lag der Redaktion nicht vor.

so gerät es leicht durch deren Entziehung in die Unruhe der Unsicherheit und des Mißtrauens und meint etwa, nun nichts mehr zu verstehen.

Der Gang, den der Herr Verfasser in seiner Untersuchung nimmt, ist einfach und zweckmäßig. Passend für die Art der Darstellung, in der die Schrift gehalten ist, wird[3] der Ausgang von den Widersprüchen, Zweifeln und Fragen genommen, in die der Mensch im Fortgang seiner äußeren und inneren Erfahrung sich verwickelt findet und deren Lösung die Philosophie zu leisten habe. Hierauf werden die zwei entgegengesetzten, einseitigen Wege dieser Lösung, der reine Idealismus und der reine Realismus, auseinandergesetzt und kritisiert und zuletzt der reine Idealrealismus als das Versöhnende beider und als das die Forderungen, die man an die Philosophie zu machen berechtigt sei, befriedigende System dargestellt. – Referent hat nun von diesem Gange einiges Nähere anzugeben und will dabei Veranlassung nehmen, hin und wieder bemerklich zu machen, inwiefern ihm scheine, daß die Analyse für die Forderung der Gründlichkeit nicht weit genug verfolgt sei und zu oft innerhalb gewohnter Verstandesbestimmungen und Vorstellungen stehengeblieben werde.

Es ist gleich in der Einleitung, § 1–16, daß der Herr Verfasser § 5 selbst, und gewiß mit Recht, fordert, daß man, um eine feste Philosophie zu erlangen, damit beginnen müsse, alles früher Geglaubte und Gemeinte zu vergessen, oder es doch bis zur Bestätigung durch das philosophische Nachdenken beiseitesetzen müsse; irgendwelche Voraussetzung verderbe von vornherein die Untersuchung. Doch kann diese Schrift selbst vielfältig zum Beispiel dienen, daß diese Forderung leichter zu machen als die Bewußtlosigkeit, mit der wir Geläufiges und Bekanntes voraussetzen und gelten lassen, zu überwinden ist. – Das Bild, das der Herr Verfasser hierauf von dem Philosophen und gar von dem

3 A: »ist«

vollendeten Philosophen beschreibend macht, wäre wohl besser weggeblieben; dergleichen (wie: »in solchem Philosophen hört alles übereilte, unterbrochene Denken auf, nichts Unerwartetes kann ihn außer sich setzen; er ist ohne Leidenschaften und Heftigkeit der Gefühle; Affekte und Begierden wohnen nicht in ihm« usf.) erinnert zu sehr an die Rednereien der Stoiker und Epikureer von dem Weisen; diese Philosophien hatten es nötig, zum Subjektiven als zum letzten bestimmenden Grund zurückzugehen; weil ein solcher ihren abstrakten Prinzipien mangelte; aber die moderne Philosophie geht auf Prinzipien, die von konkreter Natur sein, wie auch das des Herrn Verfassers von der Art ist, und in ihnen nicht bloß eine nur abstrakte Grundlage, sondern auch selbst die der Bestimmung und Entwicklung in sich enthalten sollen, daher dann dergleichen Schilderung vom Subjekte des Philosophierens müßig und einem Tadel anderer Art, wenigstens Horazischem Scherze über den Weisen, der glücklich, reich, ja ein König sei – außer wenn ihn Verschleimung beschwere –, ausgesetzt ist.

Für die Bestimmung der Philosophie selbst nun wird (S. 6) daran erinnert, daß sich alles Wissen auf Erfahrung gründe, entweder äußere, durch die Sinne, oder innere, durch das *Bewußtsein* dessen, was in der Seele lebe und vorgehe oder doch vorzugehen scheine; was man nicht erfahre, davon könne man nichts wissen; – das letztere wird man nach jenem ganz unbestimmten Sinne der Erfahrung wohl zugeben; daß sie aber als *Grund* sich zum Wissen verhalten, ist teils zu unbestimmt, teils schon zuviel präsumiert. Der Geist, mit ihr sich nicht befriedigend, forsche nach *Gründen*, und zwar den letzten Gründen der Erfahrung, und die Wissenschaft, welche diese aufsucht, sei die *Philosophie*. Diese soll (S. 12) das, was dem Denker in der Erfahrung unklar, zweifelhaft oder gar widersprechend vorkommt, aufhellen, lösen, versöhnen; deshalb werde sie weder ganz *Noologismus* noch *Empirismus* sein dürfen, wenn sie nicht einseitig verfahren und dadurch in

Irrtum verfallen wolle. Wir sehen, die Erfahrung wird schon selbst als der *Grund*, und zwar des *Wissens* angegeben, die Wissenschaft als die Gründe jenes Grundes aufsuchend. Wir werden somit in dem beliebten Kreise herumgeführt, in welchem in der Wissenschaft der *Grund*, daß sie eine *Kraft* und mit solchen und solchen Bestimmungen annimmt, die Erfahrung ist, umgekehrt aber die Kraft zum Grunde dessen, was in der Erfahrung als deren Äußerung ist, gemacht wird. – Das leidige Herumsprechen vom Verhältnisse der Erfahrung und des Wissens kann auf solche Weise zu nichts Bestimmtem kommen. Einen Vorzug vor jener losen Exposition hat durchaus noch immer die Kantische Einleitung, nämlich sogleich die Erfahrung selbst zu analysieren und in ihr die zwei Momente (Bestandstücke nach ihrem Ausdruck), nämlich das eine, die sinnliche Einzelheit des Wahrnehmens, das andere, die Verstandesbestimmungen, Allgemeinheit und Notwendigkeit, aufzuzeigen; dies läßt sich auf eine populäre Weise tun und bringt sogleich auf den Punkt tüchtiger Betrachtung; es hat den Vorteil, das Denken in der Erfahrung selbst impliziert zu nehmen, ohne auf die gar zu populäre gewöhnliche Weise vorgestellt zu werden, daß es zu der Erfahrung hinzutrete und nach den Gründen derselben frage. – Der Herr Verfasser schließt die Einleitung damit, daß der Mensch sich nicht mit dem Wissen begnügen *könne*, wenn er gleich *möchte*. Es ist nichts Empfehlendes, wenn von jemand gesagt wird: er möchte wohl, aber er kann nicht; daß es mit dem Menschen überhaupt, mit dem Wissen der Vernunft, von der doch eigentlich hier nur die Rede sein sollte, diese Bewandtnis habe, dies zu erhärten, versichert der Herr Verfasser noch ferner, daß der Geist so lange zu begreifen *strebe*, bis er *an etwas Unbegreifliches* komme (ist der Geist auch schon, ehe er an ein solches kommt, nur im *Streben* des *Begreifens*, so könnte man die Folgerung ziehen, daß er sich hier sogleich nur bei *Un*begreiflichem befinde); der Geist wolle mit einem *Großen, Gewaltigen endigen*,

von dem er sich *ganz daniedergedrücket* fühle, das er nicht erkenne, sondern das er *glaube*; den Trost, die Beruhigung, die freudige Aussicht in die Zukunft, vergebens von der Wissenschaft verlangt, gewähre der *Glaube*, über dessen Gegenstände die an die metaphysische, natürliche Theologie sich anschließende *Offenbarung* handle. – Der Herr Verfasser tut dem religiösen Glauben, von dem er hier spricht, Unrecht; nach dem, was wohl nach allgemeiner Übereinstimmung darunter verstanden wird, soll in demselben der Mensch sich, statt sich »ganz niedergedrückt«, vielmehr vollkommen befreit fühlen; nur in diese Befreiung wird »die Befriedigung des Bedürfnisses seiner Seele, die Stillung der Sehnsucht des Herzens« gesetzt, die § 15 vom Glauben verspricht.

Auf das Verhältnis des Wissens und der Philosophie zum Glauben kommt der Herr Verfasser in dem letzten Buche, welches den Idealrealismus, das System, das alle Forderungen, die an die Philosophie gemacht werden können, erfülle, nur insofern zurück, als § 141 die Abhandlung von der Offenbarung in den besonderen Teil, die Religionsphilosophie, verwiesen und das soeben Angeführte trocken vom Bedürfnis des Glaubens wiederholt wird; aber das, um was es zu tun gewesen, an jenem Idealrealismus selbst den Mangel und die Lücke aufzuzeigen, durch welche er unbefriedigend sein soll und weiter zur Offenbarung und zum Glauben treibe, ist unterlassen. Es kann für sehr zweckmäßig anerkannt werden, daß, um zu der Philosophie hinzuführen und ihr Bedürfnis zu erwecken oder aufzuzeigen, wie hier geschieht (im *ersten Buche* § 17–49), mit den *Zweifeln und Widersprüchen* begonnen wird, in welche das Bewußtsein in seinen Erfahrungen sich verwickelt finde. Zum Behuf einer solchen Anleitung ist gerade nicht für erforderlich anzusehen, daß die Zweifel und Widersprüche in systematischer Folge entwickelt und nach einer notwendigen Entstehung dargestellt werden, – wie für die Wissenschaft verlangt werden muß. Hier konnte es genügen,

eine beliebige Anzahl von solchen zur Philosophie aufregenden Verlegenheiten der Reflexion, wie sie sich zufällig anbieten mögen, übrigens aber von der Art seien, wie sie früh und häufig vorkommen, aufzuführen. Der Herr Verfasser hätte bei solcher Darstellung an Kants Antinomien erinnert werden können, die ihm nicht nur mehrere Beispiele an die Hand geben, sondern auch weitere und wichtige Gesichtspunkte eröffnen konnten. Gleich dagegen, daß der Herr Verfasser § 17 aus einem Räsonnement ableitet, daß die Widersprüche zwischen den inneren und äußeren Erfahrungen – und nur zwischen diesen soll es Widersprüche geben – nur *scheinbar* seien, enthält die Kantische Betrachtung den für die Wissenschaft so hochinteressanten und epochemachenden Satz von der *Notwendigkeit* der *Widersprüche*; dieser Gesichtspunkt ist für die Bedingung anzusehen, daß das Philosophieren eine Tiefe gewinne. – Ob und wo dann überhaupt Widersprüche stattfinden, hängt von den Voraussetzungen ab, die gemacht werden; damit nimmt es der Herr Verfasser nicht genau genug; er macht es dem Leser zu leicht, die Annahmen nicht gelten zu lassen, die einen Widerspruch hervorbringen sollen. Schon im Anfange, § 17, wo gezeigt werden soll, daß weder in der Natur für sich noch im Geiste die Quelle der Widersprüche liegen könne, gestattet sich der Herr Verfasser ohne weiteres eine solche unerwiesene Annahme, welche sich auf die Natur des Widerspruchs selbst bezieht und in Ansehung deren er vor allem das aus § 5 Angeführte hätte befolgen müssen, nämlich alles früher Geglaubte und Gemeinte zu vergessen oder einstweilen beiseite zu setzen. »In der Natur«, heißt es, »können keine Widersprüche liegen, denn *Widersprechendes* hebt sich auf und kann *nicht existieren*«; die Natur aber soll existieren; ebenso: »der Geist *denkt nicht Widersprechendes*, und diese Beschaffenheit desselben«, wird fortgefahren, »ist ja *eben* die Ursache davon, daß man Widersprüche *erblickt* und zu lösen versucht«. – Der Herr Verfasser wäre glücklich zu

preisen, wenn ihm in der Welt, in der Natur und in dem Tun und Treiben wie im Denken der Menschen noch keine Widersprüche, wenn ihm noch keine sich selbst *widersprechenden Existenzen* vorgekommen wären; er sagt mit Recht, der Widerspruch hebe sich auf, aber daraus folgt nicht, daß »er nicht existiert«; jedes Verbrechen, wie jeder Irrtum, überhaupt aber jedes *endliche* Sein und Denken ist ein Widerspruch; so sehr, daß noch weiter sogar gesagt werden muß, daß es *nichts* gibt, in dem *nicht ein Widerspruch existiert*, der sich aber freilich ebensosehr aufhebt. Allein in dem selbst, was darüber vorgebracht ist, ist wohl der größte Widerspruch nicht zu verkennen, die *Beschaffenheit* des Geistes (Beschaffenheit ist ein Ausdruck, der für den Geist, vollends wo von der Natur desselben die Rede sein soll, wohl ungeeignet ist), nichts Widersprechendes denken zu können, soll selbst die Ursache sein, – von was? – davon, daß man Widersprüche *erblickt*, nicht mit den leiblichen Augen, die Natur soll keine darbieten, sondern mit den Augen des Geistes, d. i. daß er solche überhaupt in seinem Bewußtsein hat und sogar denkt; sie soll Ursache sein, daß man sie zu lösen sucht; wenn sie nicht *existierten*, wo es sei, in der äußeren oder inneren Erfahrung des Denkens, würde man nicht in Versuchung kommen können, sie lösen zu wollen. Wenn auch der Herr Verfasser dieselben auf das *Verhältnis* von Geist und Natur, von innerer und äußerer Erfahrung (willkürlich) beschränkt und solche Widersprüche nachher anführt, so ist er eben damit im Falle, von Widersprüchen zu wissen, sie zu denken, ihre Quelle anzugeben. – Der Herr Verfasser hat sich gegen das, was er in der Erfahrung, noch mehr aber im Denken unzähligemal muß vorgefunden haben, durch ein gewöhnliches Schulgeschwätze bereden lassen, die allerunwahrste Annahme, daß es keine Widersprüche in der Natur und im Bewußtsein gebe, blindlings zu machen.

Mit der Annahme, daß das Widersprechende nur in das Verhältnis des sinnlichen Anschauens und des Denkens falle,

kommt sogleich in Kollision, daß jenes selbst in der vorseienden Betrachtung denkend aufgefaßt wird; somit ist es nicht solches Anschauen und das Denken, sondern es sind in den Beispielen des Herrn Verfassers nur Gedanken, die mit Gedanken verglichen und einander widersprechend gefunden werden. So fängt § 18 damit an, daß es die *sinnliche Erfahrung sei*, welche behaupte, »daß *alles, was ist, sich verändere*, das Denken dagegen sage, alles, was ist, bleibt dasselbe, immer und ewig; *Veränderung ist undenkbar*«. – Schon die erstere Behauptung hätte doch nicht so geradezu zu einer Annahme der *sinnlichen Erfahrung* gemacht werden sollen. Erstens, wie käme die sinnliche Erfahrung zu »*allem*«; das *Alles*, als *sinnlich*, ist im Raume, ebenso in der Zeit, und zwar der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; wie möchte man nur sagen, *alles* an allen Orten des Raumes (z. B. [im] Innern der Erde wie der Sonne und der Gestirne und im äußeren Hinaus des Himmels), *alles* zu allen Zeiten und selbst in der Zukunft, *sei erfahren worden*, und sogar wisse man von diesen Erfahrungen, – wie könnte man sonst von ihnen sprechen? Beschränken wir sie etwa auf das nächste Beste, was *wir* sinnlich erfahren und von dessen Erfahrungen *wir* wissen, so fällt doch zweitens gleich die Frage ein, haben *wir* denn oder *wer* hat sonst die *Erfahrung* gemacht, daß diese *Gebirge* der Erde, diese *Weltteile* usf., daß diese *Gestirne*, *Sonne* und *Mond* (die beobachtete Bewegung ist nur die Veränderung ihres Orts, der Lichtwechsel nur ihres Lichtscheines usf.) sich verändert haben? – Es kann etwa ungeeignet aussehen, wenn wir in hoher metaphysischer Betrachtung stehen, an solches Triviales zu erinnern, was wir, und zwar nicht wissenschaftlich, sondern nach der gemeinsten sinnlichen Erfahrung, uns gemerkt haben. Aber die Alten, wie besonders Sokrates bei Xenophon u. a. und selbst aus dem Munde des erhabenen Platon, haben sich und ihr Philosophieren nicht für zu vornehm gehalten, um die nächsten besten Wahrnehmungen des ge-

meinen Lebens aufzunehmen, um von da aus zu ihren allgemeinen Sätzen und selbst zu den Ideen aufzusteigen oder diese dadurch als an Beispielen zu erläutern, – mitunter auf eine so redselige Weise, die uns, die wir an abstrakte Sätze mehr gewöhnt sind, als überflüssig und selbst langweilig erscheint. Aber wo von sinnlicher Erfahrung gesprochen wird, sind die Beispiele nicht nur erläuternd, sondern beweisend; ein Satz dieses Gebiets beruht ganz auf der Induktion, die aus ihnen allein gezogen werden kann. Allgemeine Sätze ins Blaue hinein über die sinnliche Erfahrung auszusagen und gelten zu lassen, ist eine üble Gewohnheit unbedachten Metaphys[iz]ierens, der sich die Philosophie zum wenigsten ebensosehr entgegensetzen sollte, als es der gesunde Menschenverstand tut. – Vollends wenn diesem unter dem Titel von »*Jedermann*« und »allen Menschen« zum Behuf, das Bedürfnis zur Philosophie in ihm aufzuzeigen, solche falsche Sätze, wie daß man erfahre, daß alles sich verändere, mit der Berufung auf ihn, beim Antritt zum Philosophieren, an den Kopf geworfen werden, so kann ihm solches nur befremdlich vorkommen, ebensosehr als daß dem Denken die Veränderung undenkbar sein solle, – daß es das Denken sei, welches den Satz, daß alle endlichen Dinge veränderlich sind, daß die Veränderlichkeit die Natur der endlichen Dinge ausmacht, verwerfe. Das hierauf folgende Räsonnement über das *Entstehen* und *Vergehen* ist nicht so scharf als das der alten Eleaten; diese kamen nicht zu dem Schlußsatze, daß »ein *Anderes*« (und ein Anderes ist doch wohl auch *Etwas*), also das Etwas ein *Neues* aus sich hervorgehen lasse oder daß Etwas vielmehr gar einen *Teil* (wie kommt hierher die Kategorie eines *Teils*?) von sich absondere, und dann gleich, daß nur die *Form* oder *Beschaffenheit* eine andere werde. – Wie dergleichen Kategorien, so ist unter anderem dann gar der allen solchen Annahmen widersprechende Satz jenes Pantheismus: *Aus Nichts wird Nichts*, geradezu als *feststehend* angenommen. S. 211 kommt der Herr Verfasser auf den *Pantheismus* und die Un-

terschiedenheit des Idealrealismus von demselben zu reden; er macht es sich daselbst leicht mit dem Pantheismus, indem er geradezu annimmt, jedes Individuum habe ein selbständiges Dasein; dafür aber hätte er früher nicht einen Satz müssen gelten lassen, der die eleatische Einheit, die abstrakte, unveränderliche Identität ausspricht. – Gleich darauf, § 21, wird der Satz der Kausalität dem sinnlichen Anschauen zugeschrieben, wie soeben dem Denken der Begriff der Veränderung abgesprochen worden usf.

Doch zu ähnlichen Zweifeln und Ausstellungen könnte die ganze Ausführung des ersten Buchs über die Zweifel und Widersprüche, welche den menschlichen Geist zur Philosophie treiben sollen, Veranlassung geben; bei einer so unkritischen Einführung von Kategorien und Sätzen, wie sie hier statthat, sieht man näher, wie [sehr] es zu bedauern ist, daß das Studium der Kantischen Kritik, eigentlich aus einer Art von Vornehmigkeit, geringschätzig geworden; die nächste Frucht solchen Studiums ist wenigstens ein gebildeteres Verfahren des Denkens selbst im bloßen Räsonnement über abstrakte Gegenstände, und ohne solche zuvor erworbene Bildung sollte nicht an weiteres Philosophieren, noch weniger an spekulatives gegangen werden.

Das Ende des ersten Buchs gibt als die drei möglichen Wege der Lösung der Widersprüche den *Idealismus*, den *Realismus* und den *Idealrealismus an*; jene beiden werden in ihrer bestimmten Konsequenz aufgenommen, nach welcher (§ 47) der reine Realist wie der reine Idealist keinen wahren Gegensatz zwischen *Geistigem* und *Sinnlichem* anerkennen, indem jenem das Geistige nicht verschieden dem Wesen nach vom Sinnlichen ist und für den zweiten es keine wahre Außenwelt gibt, als welche von dem Ich in sich selbst getragen wird. Mit Recht wird dann auch das dritte, was der Herr Verfasser den *Idealrealismus* nennt, dahin bestimmt, daß es nicht ein *Gemische* aus den beiden Gliedern des Bewußtseins nebeneinander sein soll.

Das *zweite Buch* handelt nun vom *reinen Idealismus* und

gibt im ersten Abschnitt (§ 50–62) eine Darstellung desselben nach der entschiedensten Gestalt, die er als *Fichte*sches System hat. Diese Darstellung ist in Ansehung der Prinzipien im ganzen gründlich und scharf bestimmt zu nennen; es ist als richtig anzuerkennen, daß der *Gegensatz* des *Objekts* und die *Teilung* des Gegenständlichen an das *Ich* und das Objekt als *Tatsachen* von diesem Systeme aufgeführt und angenommen werden. Jedoch enthält der Übergang (§ 53) zur näheren Bestimmung des Fichteschen dritten, des synthetischen Grundsatzes ein Räsonnement, das weder als Fichtesch noch als sonst für sich bündig angesehen werden kann. »Das Ich würde« nämlich, sagt der Herr Verfasser, »alles, was auf dem Gegensatze seiner und des Nicht-Ich beruht, nicht *finden*, wenn ein *Nicht-Ich als absolutes Wesen* existierte, *denn* dann würde das Ich eine Vorstellung *von sich* haben können, *ohne* daß eine entgegengesetzte sie begleitete« (eine solche, d. i. reines, abstraktes Selbstbewußtsein wird uns übrigens nicht abgesprochen); »weil alsdann bereits ein *Objekt für seine Tätigkeit* da wäre, von diesem (Objekte) auf sich reflektiert, hätte es nicht nötig, in dem Erfassen seiner selbst zugleich das Nicht-Ich, das Resultat eines Akts seiner Tätigkeit, zu setzen.« Nach dem (§ 51) angeführten ersten schlechthin unbedingten Grundsatze Fichtes: *Ich bin Ich*, erfaßt Ich schlechthin rein sich selbst; indem es aus seinem Gegensatze sich in sich reflektiert, vermag es ebenso rein sich zu erfassen, ob [nun] das Gegensätzliche als Objekt oder als Nicht-Ich, als Produkt des Ich, bestimmt worden sei. Insofern aber Ich an dem absolut vorhandenen Nicht-Ich ein *Objekt seiner Tätigkeit* haben sollte, ist ja damit eben das Verhältnis von Ich zu einem Nicht-Ich ausgesprochen, das eine Zeile vorher darin liegen sollte, daß es kein solches Nicht-Ich gäbe.

Von dem Räsonnement, das § 54 über die *unendlich vielfache Tätigkeit* des Ich gemacht wird, kann Referent gleichfalls nicht einverstanden sein, daß es dem Fichteschen oder dem reinen Idealismus überhaupt angehöre. Die *vielfache*

Tätigkeit des Ich ist allzu einfach auf diese Weise eingeführt, daß es daselbst heißt: »Wenn das Nicht-Ich *einfach* wäre, so *könnte* die Tätigkeit des Ich nur *sehr*« (wohl ›*ganz*‹ würde folgen) »*einförmig*, oder wenn es auch sie wechselte, könnte dieselbe doch nicht *zugleich* auf *mehrere* Objekte gerichtet sein«. Sie *sei* aber *unendlich vielfach* und dränge, so vielfach als möglich sich zu äußern; – solches Voraussetzen dürfte sich der reine Idealismus nicht erlauben, ebensowenig als die folgende Konsequenz: »*Darum ist* das Nicht-Ich so *zusammengesetzt* und *besteht* aus *einer gar großen Anzahl* von Individuen, welche die *verschiedenartigste* Beschaffenheit an sich tragen und dadurch der Wirksamkeit des Ich das freieste Feld bieten.« Auf solche Art hat wenigstens der Fichtesche Idealismus sich nicht erlaubt, Annahmen zu machen und zu räsonieren; er ist vielmehr wegen seiner Eigentümlichkeit, alles zu deduzieren und zu konstruieren, verspottet worden. – Doch dies mag zur Bezeugung des Wunsches, daß die Darstellung des Idealismus mehr der Strenge, die er ausgezeichnet sich zum Gesetz gemacht, entsprechen möchte, genügen, und Referent will mit Übergehung des Weiteren dieser Darstellung noch den zweiten Abschnitt, die Kritik des reinen Idealismus (§ 63–68) berühren.

Die erste Frage, die hier (§ 63) gemacht ist: »Kann der Idealismus dem Menschen genügen, befriedigt er die *menschlichen Bedürfnisse*, die ihn erzeugten?« wird mehr dadurch beseitigt, daß sie beiseitegestellt, als [dadurch, daß] auf sie geantwortet wird. Der Herr Verfasser hätte nach seinem vorhin auch zitierten Grundsatze (§ 5), daß man alles früher Geglaubte und Gemeinte bis zur Bestätigung desselben durch das philosophische Nachdenken beiseite zu setzen habe, das Herbeibringen von so was wie »*menschliche Bedürfnisse*« und die Vergleichung des Prinzips mit solcher Voraussetzung unterlassen und verwerfen müssen. Die folgende Ausmalung des Schauderns des Ich (wohl ohnehin nicht, wie der Herr Verfasser sagt, »vor seinem reinen Selbstbewußtsein«)

wäre damit besser weggeblieben, vollends die Zuspitzung der Deklamation dazu, daß »das Ich in dem reinen Bewußtsein seiner selbst« (was ganz verschieden vom *Egoismus* ist, den der Herr Verfasser daselbst nennt) »alle Bande der Menschheit, die Realität des höchsten Wesens und sein Verhältnis zu diesem *beinahe* (!) für nichts als *fratzenhafte Gebilde seiner Phantasie* halten solle«. – Dergleichen blinden Vorstellungen und falschen Vorspiegelungen sollte am wenigsten eine philosophische Darstellung durch eigene Verwechslung des reinen Selbstbewußtseins und dessen, was Egoismus heißt, Vorschub tun.

Interessanter ist, daß der Herr Verfasser im folgenden Paragraphen das Prinzip selbst vornimmt, und was er zunächst an demselben aufzeigt, zeigt die Fähigkeit des Auffassens abstrakter Sätze, das aber zu bald in gewöhnliche Manier unphilosophischer Reflexion zurückfällt. – Aus dem Satze § 64, daß Ich sich nur ergreifen könne, indem es sich als Gegensatz seines Nicht-Ich betrachtet und sich *mit* dem Nicht-Ich *zugleich* setze, wird abgeleitet, daß Ich *nie* (die Zeitbestimmung ist hier müßig) dazu kommen könne, *sich selbst, abgesondert* und *allein* zu setzen. Allein es darf der erste Satz Fichtes: Ich = Ich oder Ich bin Ich, der Ausdruck des reinen Selbstbewußtseins, ein Satz, der ein paar Zeilen nachher selbst angeführt wird, nicht vergessen werden. Vielmehr wäre die Fichtesche Inkonsequenz bemerklich zu machen gewesen, auf diesen unbedingten Satz noch zwei Sätze folgen zu lassen, deren jeder gleichfalls ein unbedingtes Moment enthält, darunter den vom Herrn Verfasser hier allein angeführten, daß Ich sich mit dem Nicht-Ich zugleich setze. Über jenen Satz: Ich *setzt sich*, sagt der Herr Verfasser hernach: »Also weiß es, daß es Ich ist«, d. i. es wisse von sich *nichts*; ob es nicht eine tote, ganz unfruchtbare Erkenntnis sei, wenn Ich von sich *nur* wisse, daß es *existiere*. Hätte der Herr Verfasser darauf reflektiert, daß dieses abstrakte Wissen des Ich von sich, die ganz abstrakte Existenz solchen Wissens, in der Ich sich setzen könne, die Grundlage

von der Persönlichkeit und Freiheit und von allem, was damit zusammenhängt, wie von der Unsterblichkeit der Seele ausmacht, so hätte dieser Satz für ihn wohl nicht den Schein von Totem und Unfruchtbarem behalten. Abstrakt ist dieser Satz und dieses Wissen freilich; deswegen muß von ihm aus weitergegangen werden, was denn auch Fichte in seinem zweiten und dritten Grundsatze tut, [nämlich] zum Nicht-Ich und zu der Beziehung des Ich darauf überzugehen. Damit kommt allerdings der Widerspruch zwischen dem Ich und ihm als sich beziehend auf ein Nicht-Ich (ein *großes, gewaltiges, prächtiges* Nicht-Ich! heißt es S. 83) herein. Dieser Idealismus aber ist es selbst zu allererst, der den Widerspruch, welcher in dieser Beziehung liegt, anerkennt, ihn zu vielen weiteren Widersprüchen entwickelt und sie löst, aus welchen Lösungen selbst andere Widersprüche entstehen, die einer neuen Lösung bedürfen. Nach jener Inkonsequenz von drei Grundsätzen mit drei unbedingten Bestimmungen ist diese Entwickelung und die Art, die Widersprüche zu lösen, das, was das wesentliche Interesse dieses Systems ausmacht; das Verdienst des Versuchs, die Welt der Gedankenbestimmungen in einem *notwendigen* Fortschreiten abzuleiten, hat der Herr Verfasser nicht bemerklich gemacht, überhaupt von dieser Entwicklungsweise und der Methode der Deduktion ganz abgesehen, wie auch sein eigenes Verfahren nicht zeigt, daß er solchen Gedanken gefaßt und dieser eine Wirkung auf dasselbe gehabt hätte.

Schüchtern zeigt sich der Ausdruck *dialektisch*; wenn, heißt es S. 83, »man ein *wenig dialektisch* verfahren wollte, so könnte man also *schließen*« usf. Die Dialektik ist aber nicht das *Schließen* einer Konsequenzenmacherei aus Voraussetzungen und beliebig herbeigenommenen Bestimmungen, wie das »*wenige* Dialektische«, das uns hier gezeigt wird: »das Ich soll eine Setzung sein; die *Setzung* ist aber eine *bloß geistige* Tätigkeit, ein *Gedanke*«; sagt man aber nicht im Sinne des Idealismus oder überhaupt eines notwendigen Denkens, daß durch den jetzigen Augenblick der nächst-

folgende, durch diesen Raum der nächste begrenzende, durch die Ursache die Wirkung (die der Herr Verfasser auch in die Region der Sinnlichkeit verlegt) usf. *gesetzt* werde, – und diese Verhältnisse sind doch wohl nicht einseitig geistige Tätigkeiten? »*Also*«, wird fortgefahren, »ist das Ich ein Gedanke, *folglich nicht real*. Oder soll *etwa das Denken* das Reale sein?« – Diese unbestimmte Frage schließt unbeantwortet, wohl weil sich die Antwort von selbst verstehe und damit das Sichsetzen des Ich für sich evident ad absurdum geführt sei? – Sosehr der Herr Verfasser hier sich in die populäre Vorstellung, das Denken sei ja das Ideelle und nicht ein *reales* Ding, als welches mit Händen zu greifen sei, hat hineingehen lassen, so hätte er sich wenigstens daran erinnern müssen, daß er hier bei dem Idealismus ist, für welchen allerdings das Denken das Reale und das Allein-Reale ist, wogegen bloß die Frage zu machen, ob etwa das Denken das Reale sein soll, nichts weniger als dialektisch ist. So ein leerer, unbestimmter Ausdruck, wie hier *das Reale* hereinkommt, tut ohnehin zum Begriffe nichts. Aber das Betrachten eines Satzes, Begriffs an ihm selbst, was den Herrn Verfasser in eine ganz andere Weise der Dialektik eingeleitet haben würde, ist ihm hier allzu fremd geblieben, wie in der Menge anderer Konsequenzen und Räsonnements, die in diesem Abschnitt über das Ich durcheinanderlaufen. Nur noch in Beziehung auf das schon erwähnte »große, gewaltige, prächtige Nicht-Ich« ein Beispiel, wie sehr der Herr Verfasser imstande sei, im Populären sich zu verlieren und zu vergessen! § 67 heißt es: »Es ist durchaus kein Grund vorhanden, warum das Ich sich nicht auf einem *würdigen* Standpunkt, *mächtig* und *gewaltig*, als *Teil des Nicht-Ich* erblickt« (dies sollte dem Ich Würde geben, sich als ein *Teil des Nicht-Ich* zu sehen), »statt daß es nun *vielleicht* (!) verachtet, *kaum als ein Punkt*, der Bedeutung verdient, erscheint«. Um auch eine Frage zu machen, deren Antwort sich von selbst verstehen soll, so fragen wir: Liegt nicht die Bedeutung, Würde und Macht des Geistes gegen die aus-

gedehnte Welt gerade in der *Einfachheit* des Denkens, in der es Punkt, aber freilich kein räumlicher noch zeitlicher, ist?

Das dritte Buch gibt vom *reinen Realismus* gleichfalls im ersten Abschnitte die *Darstellung* und im zweiten die *Kritik* desselben. Die Darstellung des Idealismus, insofern er als reiner auf die Spitze der abstrakten Subjektivität des Ichs getriebener Idealismus mit Recht genommen wurde, bietet wegen der Bestimmtheit seines Prinzips wohl weniger Schwierigkeit dar als die des Realismus, der so vielfacher Auffassungsweisen fähig ist, indem er zugleich Metaphysik sein soll, wie auch der Herr Verfasser denselben als in sich konsequentes System, in »Vereinigung der Erfahrung mit den Postulaten des Denkens in bezug auf das Seiende« (§ 71) darzustellen bemüht ist. Es wird im ganzen mit Recht das atomistische System zugrunde gelegt, soll jedoch nicht sowohl geschichtlich als in seiner eigenen Konsequenz dargestellt werden. So scharfsinnig vieles in dieser Ausführung ist, so laufen doch Annahmen und Räsonnements unter, die ein denkender Realismus wohl nicht auf sich nehmen würde; z. B. (§ 40): es sei »*natürlich*, daß es eine *bestimmte Anzahl* von Wesen gibt, wenn wir auch *nicht wissen, wie groß* dieselbe ist« (wohl eine durch ihre Natürlichkeit nicht schon gerechtfertigte, auch sonst ganz müßige Annahme); oder: § 71 ist das Räsonnement nicht klar, daß »der erfüllte Raum schon ein sich selbst widersprechender Begriff« sei; – ist diese Annahme für den Realismus notwendig? oder die folgende, daß »der leere Raum die höchste Potenz der Undenkbarkeit« sei; *also* könne *zwischen* den einzelnen Wesen oder Elementen Nichts sein (Nichts wäre nur der leere Raum); der Herr Verfasser folgert dagegen: also »müssen die einzelnen Wesen *einander berühren*«; heißt dies aber nicht zu dem ersten, dem für »in sich widersprechend« erklärten Begriff zurückkehren? – Doch können wir dieser Auseinandersetzung nicht weiter folgen, die viele andere Schwächen des Räsonnements in sich enthält, übrigens die

zerstörenden Lehren des Realismus richtig aufzeigt, deren Konsequenz er nicht ablehnen kann.

Der zweite Abschnitt, § 82–97, beginnt wohl die Kritik des Realismus mit der interessanten Bemerkung, daß derselbe mit dem Idealismus, ohne es zu wissen, *ein und dasselbe Prinzip* habe, nämlich, daß Ich eine äußere und innere Erfahrung habe, was nichts anderes sei, als was der Idealismus vom Ich sage, daß es sich seiner und zugleich eines Nicht-Ich bewußt sei, die sich einander beschränken; doch ist solche Erscheinung oder sogenannte bloße Tatsache des Bewußtseins noch kein philosophisches *Prinzip* zu nennen. Allein mehreres auszuzeichnen, wie anderes nach den schon angegebenen Mängeln des Räsonnements zu rügen, verbietet uns der Raum.

Über das *vierte Buch* (§ 98–143), welches den Idealrealismus darstellen soll, wollen wir gleichfalls kürzer bemerken, daß man mit dem zugrunde liegenden Gehalte ganz wohl einverstanden sein kann. Nach der im Vorhergehenden berichteten Einsicht des Herrn Verfassers von der Einseitigkeit des reinen Idealismus und des reinen Realismus mußte sich ihm die Erkenntnis der Wahrheit als der Einheit, nicht der abstrakten, die das Sinnliche und Geistige nur wegläßt und nicht über eine solche dürre Verstandesbestimmung wie Wesen, Identität und dergleichen hinausgeht, ergeben, und § 7–18 sprechen diese Idee ganz gut, beredt und mit Wärme aus. Es wird vom Bewußtsein seiner selbst als einer *Tatsache* angefangen, die jeder zugebe und die daher nicht bewiesen werden *dürfe* (das heißt wohl, daß sie keines Beweises bedürfe; gewiß, aber um die Tatsache nur als solche ist es nicht zu tun), welches Bewußtsein seiner selbst aus der Verbindung von Geistigem und Sinnlichem *hervorgehe* (dieser Ausdruck möchte einem Tadel unterliegen), sich auf beides beziehe und sich als Gefühl oder als Denken oder als klares Schauen zeige. Auch diese Unterschiede sind zweckmäßig auseinandergesetzt; »klares Schauen« nämlich nennt der Herr Verfasser »das Zurückkehren des Bewußtseins in sich«, in wel-

chem dasselbe »sich als die unmittelbare Identität des Wissens und Seins, folglich als das Reale, das sich selbst und in sich alles andere schaut«. Außerdem daß es *um sich*, schaue es auch *über sich* und schaue so den *Urgrund* als das Absolute usf., das Von-sich-Seiende, als die ursprünglichste Einheit, welche alle scheinbare Vielheit aus sich entstehen lasse und in der alle Vielheit sich wieder in eine Einheit verwandle, folglich als das *Einfache*. – Sehr gut gibt der Herr Verfasser an, daß das Bewußtsein das Absolute nicht nur in seiner Fülle, als die Identität des Seins und der Entwicklung, anschaue, sondern es könne auch als ruhend und abgeschlossen von dem tätigen, aus sich heraustretenden, das Absolute *für sich* von ihm in seinem *Anderssein*, für die Betrachtung trennen; wovon das letztere, der Inbegriff aller relativen Individualitäten, für das menschliche Bewußtsein *die Welt* sei.
Indem nun dem Herrn Verfasser zugestanden werden muß, daß er sich im Mittelpunkte des Bewußtseins der spekulativen Idee befindet, und wenn der Ausdruck des *Schauens* für solches Bewußtsein an sich gleichgültig ist, so ist derselbe zugleich charakteristisch für die Expositionsweise, die sich in diesem vierten Buch für die Idee vorfindet. Abgesehen davon, daß hier und da mehr philosophische Präzision z. B. in Bestimmung des Verstandes, auch der Idee selbst, alsdann das Weglassen von einigen bloßen Deklamationen gegen denselben und von Rücksichten auf empirische psychologische Zustände gewünscht werden könnte, muß jeder Leser wesentlich den *Beweis* vermissen, daß die Idee, wie sie als jene Einheit bestimmt worden, in der Tat absolut, das Wahre ist. Die Aufforderung des Bewußtseins zu dem Schauen dessen, was das Absolute genannt und von dem in den angeführten Bestimmungen gesprochen wird, und die Versicherung, daß solches Schauen die Wahrheit besitze und selbst sie sei, reicht für die Überzeugung des Gedankens nicht aus. Die Religionen enthalten im allgemeinen dieses Schauen, – in Schwärmereien ist es ausdrücklicher herausgehoben, auch in allen wahrhaften Philosophien ausgesprochen; aber teils ist

dasselbe darin mit mancherlei Heterogenem und Falschem vermischt, teils, wenn es rein und in seiner wahrhaften Tiefe im Bewußtsein ist, ist das Eigentümliche der Wissenschaft, nicht bloß solches Schauen assertorisch auszusprechen, sondern die Wahrheit seiner Bestimmung zur begreifenden Überzeugung, zur Einsicht in die Notwendigkeit, daß das Absolute so und nicht anders bestimmt werden könne und sich selbst so bestimme, zu bringen. Für solche Einsicht, um deren willen allein wir das Bedürfnis der Philosophie haben, ist es aber nicht genügend, die Einseitigkeit der beiden früheren Gesichtspunkte auf die Art gezeigt zu haben, auf welche es der Herr Verfasser versucht hat; es ist vielmehr erforderlich, jene Entgegengesetzten, das (endliche) Geistige und Sinnliche (oder auf welche andere Weise der Gegensatz aufgefaßt werden möge) an ihnen selbst zu betrachten und in ihnen zu erkennen, daß sie, wie sie bestimmt gegeneinander sein sollen, vielmehr dies sind, in ihr Gegenteil sich aufzuheben, somit die Identität eines jeden mit seinem Andern aus ihnen selbst sich ableitend zu wissen, – was die wahrhafte Dialektik und allein die von der Philosophie zu leistende Beweisführung ist. Diese Richtung aber ist dem Herrn Verfasser in seiner Exposition des sogenannten Absoluten noch zu fremd geblieben, um mehr als Assertionen zu geben, die nicht allein dunkel und voller Unbestimmtheiten bleiben, sondern, statt zu beruhigen, die höchsten Widersprüche darbieten. So bemerken wir noch, daß, was von § 120 an über »*die Entwicklung* des Absoluten«, *wie* sie geschehe, gesagt wird, vornehmlich an dem Grundmangel leidet, aus direkten Annahmen und bloßen Räsonnements zusammengesetzt zu sein und keine Ableitung des Inhalts, die aus dem Schauen des Absoluten geschehen müßte, gegeben zu haben; selbst von dem Gedanken der Wesentlichkeit solcher Ableitung findet sich nirgends eine Äußerung, obgleich der Fichtesche Idealismus, den der Herr Verfasser kennt, wie oben bemerkt, für immer die Wirkung auf das Philosophieren haben sollte, das immanente Aufzeigen der Notwendigkeit unerläßlich

zu machen. Der Herr Verfasser, der bereits so tief eingedrungen und Interesse und Gewohnheit abstrakten Gedankens besitzt, möge auch dies Erfordernis der *Form* für das Philosophieren durch weiteres Nachdenken und Studium für seine Arbeiten noch gewinnen!

Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte

Drei Vorträge, gehalten an der Ludwig-Maximilian-Universität in München von J. Görres. Breslau 1830[1]

Herr Görres zeigt sich in dieser Schrift dem Publikum in einer neuen Stellung, als Universitätslehrer, der einen didaktischen Vortrag über einen wissenschaftlichen Gegenstand vorhat und hier in drei Vorlesungen die Einleitung dazu auch dem Publikum mitteilt. Früher ausgezeichnet durch die Beschäftigung mit den beiden Extremen alter asiatischer, nordischer usf. Mythologie und Dichtkunst und des gegenwärtigen politischen Interesses und der Handlung der Tagesgeschichte, dort graue Gestalten und kahle Namen und trockene Züge mit tiefen Ahnungen, mehr mit einer Phantasie des Gedankens als mit Gedanken selbst, und kühnen Kombinationen belebend, erweiternd, erfüllend, hier unmittelbar in die Situation des Augenblicks eingreifend und das Gemüt des Volks mit leidenschaftsvoller Beredsamkeit zum Enthusiasmus der Tat entflammend. Jene dunklen Anfänge durch die lange Kette der Weltgeschichte mit der jetzigen Gegenwart zu verknüpfen, macht sich nun der Herr Verfasser zur Aufgabe. Schon der Gegenstand, der die offenliegende Geschichte ist, wie der leidenschaftslose Zweck, wissenschaftliche Einsicht und Belehrung zu bewirken, muß viel von der Behandlungsweise, durch welche jene Arbeiten einen Teil ihrer Zelebrität erhalten haben, entfernen. Wenn dort Phantasie, kühne Kobinationen, Hitze, Beredsamkeit zu oft auch mit Phantasterei, leerem Spiele von Analogien und bloßen Einfällen, blinder Leidenschaftlichkeit und Bombast verbunder. waren, so muß dergleichen hier in dem Lehr-

1 in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1831, Nr. 55–58

vortrag eines wissenschaftlichen Ganzen gegen Gedanken, historische Begründung und Kälte des Verstandes zurücktreten; doch in einer Einleitung, die uns einstweilen der Herr Verfasser in die Hände gegeben, wird ein Ingrediens von blühender Phantasie, Bildern, von Wärme und Beredsamkeit nicht an unrechter Stelle gefunden werden.

Für den Zweck einer kritischen Anzeige sollte der reinere, d. i. abstraktere Inhalt herausgehoben werden, aber es zeigt sich beinahe untunlich, ihn von der lebhaften, warmen Bildersprache, in die er nicht sowohl eingehüllt, als an die er vielmehr ganz gebunden ist, zu befreien; es könnte selbst leid tun, den Schmuck des Vortrags ganz beiseite zu setzen; es ist jedoch nicht zu leugnen, daß dies durch alle Perioden der drei Vorlesungen fortquallende rednerische Tönen der Wirkung durch die Ermüdung Abbruch tut und selbst im Lesen zu häufig mehr die Ohren als den Geist erfüllt. – In der ersten Vorlesung gibt der Herr Verfasser S. 6 den Inhalt dieser und der zwei folgenden dahin an, daß er sich darüber zu erklären habe,

erstens, welches herrschende Grundprinzip er der Geschichte unterlege und in welcher Weise er von dem Entgegengesetzten sich lossage;

zweitens, in welcher Ordnung dies herrschende Grundprinzip mit den anderen abgeleiteten und untergeordneten Prinzipien sich verkette und wie eben daraus auch die gegenseitige Unterordnung und Bedeutung der verschiedenen Normen sich ableite, die als Leitsterne, wie den Gang der Geschichte selbst in der *Tat*, so auch die Wissenschaft in der *Anschauung* lenken und regieren; endlich

drittens, wie aus dieser inneren Verkettung sich die innere organische Gliederung der Geschichte selbst entwickle und wie sie in dieser Gliederung in große natürliche Perioden zerfalle, die mit ihren wohlgeordneten, durcheinandergeschlungenen Kreisen die ganze Fülle der Ereignisse umschreiben.

Die Natur einer *Einleitung* bringt es zwar mit sich, daß der

Inhalt nur im allgemeinen vor die Vorstellung gebracht werden soll und es darin noch nicht um das Begründen und Beweisen zu tun sein kann; aber daß es überhaupt nicht um ein solches für die Wissenschaft, wie sie in diesem Vortrage der Weltgeschichte verstanden wird, zu tun sein solle, würde man schon daraus abnehmen müssen, daß die *Anschauung* als das angegeben wird, was der Wissenschaft zum Unterschiede von der Tat der Geschichte eigentümlich sei. Nirgends ist in diesen Vorlesungen das Bedürfnis ausgedrückt, daß von dem, was der Herr Verfasser für die Wahrheit ausgibt, auch *bewiesen* werde, daß es Wahrheit sei, sowohl was die äußerlich-geschichtliche als die höhere substantielle betrifft.
Es scheint dem Herrn Verfasser völlig unbekannt, für ihn überhaupt nicht vorhanden zu sein, daß die Einsicht in die Notwendigkeit allein durch das Denken und Begreifen bewirkt, wie die Beglaubigung des Geschichtlichen nur auf historische Zeugnisse und deren kritische Würdigung gegründet werden kann, und daß solche Erkenntnis allein Wissenschaftlichkeit genannt wird. Selbst das Wort *Gedanke* erinnert sich Referent in der ganzen Schrift nicht gesehen zu haben, das Wort *Begriff* kommt S. 55 vor; aber nur von »*beschränkten* Begriffen« wird daselbst die Rede und unter der gewöhnlichen, abgedroschenen Umgebung von »engherziger Weise«, »künstlichem Systeme«, »Hineinzwängen der Mannigfaltigkeit in dieselbe« usf. Es wird sich an dem, was wir von der Abhandlung herauszuheben haben, ergeben, wie in der *Anschauung*, die der Herr Verfasser für seine Erkenntnisweise nimmt, die Abstraktionen und Kategorien einer gewöhnlichen Verstandesbildung durchlaufen [werden], ingleichen wie diese Anschauung verfährt, sich das geschichtliche Material zu verschaffen.
Die erste Vorlesung beginnt die Darlegung der Wahrheit, die der Weltgeschichte zugrunde liege, mit dem Gegensatze derselben gegen die Irrlehren; dieser wird durch die Parallelisierung mit der »zweifachen *Anschauung*« eingeführt, die »in dem Naturgebiete« gefunden werde: die eine, die den

sinnlichen Schein zugrunde lege, nach welchem die Erde die eigentliche Mitte des ganzen Weltgebietes sei, die von der Tiefe aus über die Höhe gebiete, – die andere entgegengesetzte, welche die Sonne in die Mitte stellte und nach Erfindung der Keplerschen Gesetze und des Grundgesetzes der Schwere alle Ungleichheiten an diese Ordnung der Mitte leicht anknüpfe. – Der Herr Verfasser nimmt keinen Anstand, die beliebte Fabel zu wiederholen, daß diese Weltanschauung durch das früheste Altertum hindurchgegangen sei und sich als ein zweifelhafter Schimmer, eine verblichene *Überlieferung* in einigen *Priesterschulen* aufbewahrt habe; auch verschmäht er es dagegen nicht, für diese Vorstellung die populäre Reflexion über das »*Unzulässige* der *ungeheuren Geschwindigkeit*«, die die tägliche Bewegung des Sternenhimmels voraussetzte, anzuführen. – Diesen Weltanschauungen werden zwei *Grundanschauungen der Geschichte* gegenübergestellt; die eine, welche das *Natürliche* für das Herrschende erkenne, – eine »durch das gesamte Altertum« (gleichfalls!) »durchgreifende Ansicht, die, mit *allen Sinnen* sich an den Naturschein heftend, die Erde und in ihr das *Naturprinzip* als das *Gebietende* im *geistigen* Reiche geehrt und das *Göttliche in unterwürfiger Dienstbarkeit* an die Allherrscherin geknüpft«; in dieser Ansicht seien es nur *Naturmächte*, die in Wahrheit *die Geschichte wirken*, und Menschen und Götter, obgleich diese dem Himmel angehören und auf dem Gipfel des *Olympus* ihren Sitz gewählt, seien doch in innerster Wurzel *gleich erdenhaft* und an die Natur verfallen und von ihrer Notwendigkeit *unbedingt* und *blind* beherrscht. – Es hat wohl Kirchenväter gegeben, welche die griechischen Götter, auf welche der Herr Verfasser hier näher anspielt, für Dämonen, teuflische Ausgeburten erklärt haben; aber wenn es wohl an dem ist, daß »der Berg Olympus seine Wurzeln in die Tiefe der Erde schlage und die Heimat dieser Götter mit der Heimat der anderen Erdgeborenen verbinde«, so ist es zuviel, wenn aus dieser *Anschauung* entnommen wird, daß das *Naturprinzip*

so einseitig, wie der Herr Verfasser annimmt, ohne Geistigkeit und geistige Freiheit das Wesen des griechischen Bewußtseins des Göttlichen ausmache. Über diesen Göttern schwebt allerdings das Verhängnis als eine geistlose Notwendigkeit; die griechische Religion ist nicht zum Letzten gedrungen, zur unendlichen konkreten Versöhnung des ewigen Geistes im endlichen mit sich selbst; aber schon jenes Schicksal ist nicht dasselbe, was Naturnotwendigkeit, die nur auf die Natur gestellt ist; sie ist ein Abstraktum anderer Art als das Naturprinzip: das *Negative* und nur erst Negative gegen die Endlichkeit, Zufälligkeit, in welcher dem Menschen das Bewußtsein der geistigen Freiheit verliehen war. Aber diese Freiheit macht sogar ausdrücklich gegen das bloß Natürliche, die Titanen der *Zeit* (Chronos), der *Erde* (Gäa), des *Himmels* (Uranos) usf., das Prinzip der griechischen Götter aus, und jene höher als sie gesetzte Notwendigkeit ist die Anerkennung der Beschränktheit, in welcher das Prinzip der Geistigkeit und Freiheit nur erst manifestiert ist. Man vermißt in jenem Auffassen die Grundanschauung des griechischen Geistes und seiner Götterwelt; Herr Görres ist nur in das Produkt der Reflexion über sie, in das Negative derselben, nämlich die Notwendigkeit, geraten und hat ferner dies Abstraktum unrichtig als Naturprinzip aufgefaßt. Solcher Mangel findet jedoch nicht bloß in Ansehung des ausgehobenen griechischen Lebens statt; der abstrakte Verstandesgegensatz von bloßer Naturmacht, an welche Götter und Menschen verfallen seien, die objektive Geschichte selbst wie die subjektive Ansicht derselben, gegen den Gott der sogleich anzuführenden anderen Anschauung der Geschichte ist zu oberflächlich für die konkrete Wirklichkeit der Geschichte und die Vernunfterkenntnis; wir werden weiterhin sehen, daß Herrn Görres' geschichtliche Anschauung wesentlich dem ferneren, zwar tieferen, aber gleichfalls noch abstrakten Verstandesgegensatze von Gut und Böse verfallen bleibt.

Die andere Anschauung der Geschichte wird als diejenige

charakterisiert, welche allein der schöpferischen *Gotteskraft* die Würde und Bedeutung zugesteht, das Erste und Herrschende zu sein; diese Kraft handelt, ihres Tuns sich bewußt, selber frei, jede ethische Freiheit achtend; sie lenkt als *ewige Vorsehung* den Lauf der Begebenheiten, die willigen Freiheitskräfte leitend, die widerstrebenden ziehend und nur die geknechtete Natur im Zügel der Notwendigkeit haltend und sie an unbeugsame Gesetze bindend. »Unsere Geschichte«, sagt der Verfasser, »bekennt sich ohne allen Zweifel zu dieser Lehre«, und gewiß jede philosophische Weltgeschichte, wie überhaupt die christlich-religiöse Ansicht der gegenwärtigen und vergangenen Weltbegebenheiten. Dies Prinzip wäre für sich in seiner Allgemeinheit weder etwas Neues noch Eigentümliches; bei dieser Allgemeinheit desselben bleibt der religiöse Glaube stehen; aber eine Darstellung der Weltgeschichte hat dasselbe in seiner Entwicklung bestimmt aufzuzeigen, d. i. den *Plan* der Vorsehung zum Verständnis zu bringen; wie diesen Plan die dritte Vorlesung, die denselben zum Gegenstande hat, auffaßt, haben wir nachher zu sehen. Zunächst gibt der Herr Verfasser von diesem Prinzip selbst das Geschichtliche an, daß, wie die zuerst genannte Anschauung der Geschichte *bis nahe* an den Ursprung der Dinge hinüberreiche, so sei diese andere dagegen aus einem höheren und besseren *Zustande* eines näheren und vertrauteren Verhältnisses mit der Gottheit hervorgegangen, habe sich durch priesterliche Überlieferung fortgepflanzt, von Zeit zu Zeit in gottbegeisterten Propheten sich erneut usf.; diese Lehre sei »im Heiligtume des erwählten Volkes zuerst verkündet worden«; in der Tat finden wir *geschichtlich* bei dem jüdischen Volke, freilich noch in sehr unbestimmter Weise, die Lehre von der göttlichen Weltregierung und Vorsehung. Aber das Fabelhafte jener Vorstellung spricht sich unumwunden in dem Folgenden aus, nämlich »daß die äußersten Strahlen dieser Lehre im *Heidentum* mit uralten verblaßten Erinnerungen vereint unter der Hülle der *Mysterien* ihr Werk vollbracht und dann in

jenem anderen Göttergeschlechte, das sich als eine *Geburt* des *Lichts* bekannt und erkannt habe, etwas, das wenigstens *symbolisch* die Wahrheit andeuten mochte, hervorgerufen haben«. Es konnte nicht anders erwartet werden, als daß Herr Görres auch in diesen Vorträgen eine Vorstellung zum Ausgangspunkt machen würde, die er mit Friedrich von Schlegel und anderen katholischen Schriftstellern, besonders mit modernen französischen, außer dem Abbé Lamennais, Baron Eckstein, auch [mit] Gelehrten, die mit der Kongregation zusammenhingen, teilt. Im Interesse der katholischen Religion, um ihr auch der *Existenz nach* Allgemeinheit und Ursprünglichkeit zu vindizieren, wird die in den Menschen als Geist, als Ebenbild Gottes allerdings ursprünglich gelegte Vernunft so als ein vorhandener *Zustand* vorgestellt, daß in demselben vor der *Anschauung* des Menschen, der ebenso ethisch vollkommen gewesen, auch die Natur in allen ihren Tiefen und Gesetzen klar und offen gelegen habe; diese Fülle von Erkenntnis, unter anderem auch die Erkenntnis der erwähnten Keplerschen Gesetze, sei er durch die Schuld der Sünde verdammt worden, nun durch die mühselige Arbeit von Jahrtausenden wiederherzustellen, und habe solches zugleich nur vermocht, nachdem durch das Opfer des zweiten Menschen die Erlösung vom Bösen vollbracht worden, – wobei man unter anderem nicht einsieht, warum[2] nicht mit dem Christentum dem Menschen unmittelbar auch jene Fülle der Erkenntnis und der Wissenschaften zurückgestellt worden ist. – Alles, was sich unter den Völkern von richtiger, höherer Gottes- sowie von Naturerkenntnis finde, seien Trümmer, die das Menschengeschlecht aus dem Schiffbruche, den es durch das in die Geisterwelt eingedrungene Böse erlitten, mannigfaltig durch die mannigfaltigen Schicksale modifiziert, gerettet habe. Was den *geschichtlichen* Nachweis von Spuren wissenschaftlicher Kenntnis von der Natur in den indischen, chinesischen usf. Traditionen betrifft, die man

2 A: »wie«

früher dafür angeführt hat, so hat solche Begründung jener Behauptung aufgegeben werden müssen, nachdem die unbestimmten Erzählungen der Leichtgläubigkeit und Ruhmredigkeit durch die erlangte Einsicht in die Originalwerke dieser Nationen verdrängt worden sind und die hohe Meinung von ihren wissenschaftlichen Kenntnissen sich als ungeschichtlich und unwahr erwiesen hat. Auf der andern Seite, nämlich in Ansehung der Erkenntnis Gottes, hat vornehmlich die lamaische und buddhistische Religion, da sie das Ausgezeichnete der ausdrücklichen Vorstellung eines Gottmenschen haben, das Interesse gelehrter Untersuchung teils bereits erworbener Schätze und des Aufsuchens dermalen noch unzugänglicher Quellen durch veranstaltete Reisen von neuem belebt, wodurch bereits die interessantesten Aufschlüsse über religiöse Vorstellungen und Philosopheme des hinteren Orients – z. B. auch über das Prinzip der Dreiheit in dem Absoluten – gewonnen worden und damit noch weitere versprochen sind; aber damit hat es noch weit hin zu dem *geschichtlichen* Zusammenhang, auf den die Behauptung ging; noch kahler sieht es aber mit dem apriorischen Zusammenhange aus, der aus oberflächlichen Ähnlichkeiten geschöpft wird.

Gegen die abstrakte Grundlage von Herrn Görres' Weltanschauung, daß (S. 16) in den Geistern wie in allem, was höher und tiefer sich rege und bewege, Gott als aller Bewegung Anfang, Mitte und Ende gelten müsse, [ist, wie schon bemerkt, nichts einzuwenden][3]; auch könnte man sich die Manier der Beschreibung, welche ebendaselbst vom Anfang gemacht wird, gefallen lassen, daß nämlich »Gottes Wort aus dem Innersten seiner Wesenheit gesprochen, ins *Nichtsein* ein sich selbst tragender Hall ausgetönt und im Halle sich in die *Geisterwelt* zugleich mit der ersten *Materie* ausgeschaffen hat und das Wort in den Geistern sich aus der Materie selber die *Schrift* gestaltet und gesetzt, in die es, die

3 Ergänzung nach W

Seele in den Leib, eingekehrt, und die also gesetzte lebendige *Schrift* ins *Buch* der Natur sich eingeschrieben hat«; – ferner noch, was den *Fortgang* betrifft, daß der *Anfang*, durch Gottes *Allmacht* gegeben, dem alles Gute in der Geschichte, alles Böse aber ihr selber zugerechnet werden müsse, im *Lichte* und in der *Reinheit* stehe, die *Mitte*, von seiner *Liebe* getragen, in der Entzweiung und im *Kampfe*; das *Ende* aber in der Schiednis durch die *Gerechtigkeit* wieder zur Verklärung gelange. – Allein, wenn nun jener Anfang nicht bloß im Sinne des göttlichen *Ansichseins*, sondern eines geschichtlichen Zustands genommen, wenn solche Meinung für die »uralte, historische, priesterliche Grundanschauung« (S. 17) ausgegeben wird, so charakterisiert sich darin die durch das Ganze durchgehende Eigentümlichkeit des Herrn Verfassers, die Assertion von seinem *Anschauen* ebensosehr über die historische Autorität für das Material als über den Begriff, der denkend die göttliche Notwendigkeit in der Geschichte erkennt, zu stellen.

Nirgends findet sich in diesen Vorlesungen die Erwähnung der Aufgabe, dem Gange der göttlichen Vorsicht, indem derselbe in der Betrachtung der Weltgeschichte zugrunde gelegt wird, mit denkender Vernunft zu folgen. Herr Görres zeigt sich mit keiner anderen Verfahrungsweise außer der Partikularität seines *Anschauens* bekannt. So ist es die endliche Verstandesansicht allein, die er noch kennt und die er in der einseitigen abstrakten Gestalt, in der er sie auffaßt, noch in der ersten Vorlesung, dem Gehalte nach mit richtiger Würdigung, aber nicht ohne fratzenhafte Bildnerei schildert: jener eisgraue Alte, der *Dämogorgon* der griechischen (?) Sage, der geschäftig arbeitend im Mittelpunkte der Erde sitze, – das Christentum habe ihn zur Ruhe gewiesen, er aber rege sich aufs neue im tiefen Naturgrund aller Dinge, auch des Menschen, suche aufs neue die höheren Freiheitskräfte als Fürst der Welt durch alle tellurischen Kräfte zu beherrschen, da habe der Zwergkönig Alberich der Heldensage seine *Pucksen*, *Gnomen* und *Kobolde* durch alle Adern

der Erde ausgesendet, daß sie als kundige Schmiede das Metall ausschmieden, daß des Goldes Glanz und Silbers Schein das Licht der Sonne überstrahle usf., die *Salamander* seien ausgesendet usf. Der Fluch nun solchen Treibens, die Verdammnis dieser Zeit, in der die gesellschaftliche Verbindung, ausgehend von dem Grunde eines törichten *Selbstbelügens*, sich zu einem frechen *gegenseitigen Belügen* ausgestaltet, soll von der Jugend abgewendet werden; – vorher hatte er diese Richtung auch »die Rückkehr des alten Heidentums« genannt, »in einer Zeit, die *nach der Weltordnung* ganz dem Christentume und seiner Weltansicht angehören *sollte*«. Herr Görres erzeigt der Weltordnung, die nach der von ihm zum festen Grunde gelegten Ansicht wesentlich von der göttlichen Vorsehung geleitet worden, sowie dem Christentum und dessen Weltansicht wenig Ehre, schenkt derselben wenig wahrhaften Glauben und Vertrauen, wenn er ihr nur zugesteht, daß die Zeit ihr angehören *sollte*, daß diese Weltordnung aber so wenig Kraft und Macht habe, daß diese Zeit dem *Heidentume* verfallen, die *ganze gesellschaftliche Verbindung* sich zu *einem frechen gegenseitigen Belügen* ausgestaltet habe, usf. Der gründliche Glaube an sein Prinzip hätte den Herrn Verfasser vielmehr darauf leiten müssen, zuallererst in solcher Ansicht der Zeit, die ihm nur die Anschauung von Lüge, Nichtigkeit, Frevel, Heidentum usf. gibt, Zweifel zu setzen – Zweifel, welche sogleich aus der einfachen Betrachtung entstehen, daß diese Ansicht als *Anschauung* ein subjektives Vorstellen ist und bei der Verschmähung der Begriffe und der Wissenschaftlichkeit doch an dem Prinzip ihren Maßstab haben muß, mit diesem aber in dem ganz ungeheuren Widerspruche steht, welcher ohne Auflösung gelassen ist. Der gründliche Glaube hätte dann dem Herrn Verfasser das Vertrauen geschenkt, daß, wenn er, statt dem bequemen Anschauen sich zu überlassen, die Mühe des Studiums, des Gedankens und der Einsicht sich geben würde, solche Bemühung ihm die belohnendere Erkenntnis und Überzeugung von der *Macht* und *Wirklichkeit*

der göttlichen Vorsehung auch in dieser Welt und in dieser Zeit gewähren müsse. Was an solchen viele Seiten fortgehenden Schildereien und Deklamationen des Herrn Görres auffällt, ist nur die trockene Verstandesabstraktion des *Bösen*, die zugrunde liegt und damit ausstaffiert ist, und daß sie ganz frostig bleiben, weil sie ohne weitere Fülle und Reichtum eines Gehalts sind.

In der *zweiten* Vorlesung, S. 30, soll das *Verhältnis* des *göttlichen* Prinzips zu dem *natürlichen*, ihre Verkettung in *Über-* und *Unterordnung*, ihre *Formen* und *Momente*, die *Gesetze* ihrer Wirksamkeit, endlich die Art und Weise, wie die Gesetze *an uns gelangen*, aufgestellt werden. Hier somit wird uns Hoffnung gemacht, daß wir zu einem Inhalte gelangen sollen; in der Tat aber kommt die Vorlesung gleichfalls nicht über das Formelle hinaus. Es ist eine sehr gute Schilderung, die Herr Görres S. 33 »von der göttlichen Mechanik in der Natur und von dem in den Himmel und die Erde hineingelegten harmonisch ordnenden Gesetze des Gleichgewichts« macht, das wie eine herrschende urbildliche Idee durch alle ihre Bewegungen durchgreife usf., auf welche Unterlage dann eine höhere Geschichte, die der *freien Natur*, gebaut werden soll. Den Erbauern dieses Reichs habe der Meister mit den nötigen Kräften ein gleiches, harmonisch ordnendes Gesetz des Gleichgewichts innerlich angeschaffen, das auch äußerlich all ihr Tun mit aller Macht einer herrschenden urbildlichen Idee durchgreifen soll, an der alle *ethischen* Ungleichheiten sich ausgleichen und *ausschwanken* müssen; die Idee, ausgegangen aus der Fülle des *Guten*, die Gott in sich schließt, will in der Geschichte nur einen Abglanz dieses *Guten* ausgestalten und einen äußeren Nachklang seiner inneren Harmonie hervorrufen. – Referent kann nicht anders, als dieser großartigen *Anschauung*, wenn Herr Görres will, beistimmen und sich erfreuen, sie hier so wahr ausgesprochen und anerkannt zu finden; um so mehr ist aber zu bedauern, nicht nur, daß es bei dieser allgemeinen Wahrheit bleibt, sondern daß die Ausführung, auf welche es dann

ankäme, um die äußerlich-reelle Bewährung zu geben, derselben vielmehr den größten Eintrag tut. – Es heißt sogleich weiter, daß jene »Verwirklichung der Idee Gottes den geistigen Naturen angesonnen und ihnen in den Bewegungen der Himmelskörper ein *Musterbild* hingestellt, *dem sie nur nachbilden dürfen*«; damit wäre den geistigen Naturen, vollends wenn sie die Kenntnis der schon erwähnten Keplerschen Gesetze immer bereits besessen hätten, die Sache leicht gemacht.

Noch leichter hat sich aber der Herr Verfasser die Explikation gemacht, die nun auf das Bestimmtere, nämlich das Verhältnis des göttlichen Willens zur menschlichen Freiheit zugehen soll, indem er dabei an dem trockenen Gegensatz vom *Guten* und *Bösen* festhält und über den Hauptpunkt bei Katechismusvorstellungen stehenbleibt, nämlich darüber, daß Gott die Geschichte in ewiger Gegenwart schaue und, wie er sie schaut, sie vollbringen müsse, aber daß er sie schaue, wie sie durch die Mitwirkung *freier* Geister sich vollbringt. – Wenn es vorher für gut gesagt gelten kann, »daß Gott jene Verwirklichung lieber als eine *freie Gabe aus der Hand der freien Kreatur* und als eine Bezeugung ihrer Liebe und Dankbarkeit *hinnehmen*« wolle, so ist es zunächst ungeeignet, darein zu mischen, daß er dies durch *Zwangsbefehl* hätte *eintreiben können*; – von dem Leeren solcher Möglichkeit mußte nicht mehr die Rede sein. Für das Verhältnis aber von Gottes Walten zum Handeln der Menschen beläßt es der Herr Verfasser bei Allgemeinheiten wie den folgenden: Jenes von Gott vorausgeschaute Handeln der Freien bestimme sein Schauen, welches dann *erst hinterher* das in Handlung hervorgegangene *Vorschauen* also bestimme, daß, *indem* (?) Gottes Wille zum Vollzuge gelangt, alles *zum Guten ausschlage* in der Geschichte, – wobei die Gewalt der höheren göttlichen Macht als eine übermannende Notwendigkeit dem Mißbrauch der freien *Kür* entgegentrete und ihre ewige *Ordnung* gegen die *Unordnung*, die jene in sie gebracht, verteidige usf., der Herr aber dem Wil-

ligen, der mit überlegter Einsicht frei den besseren Teil gewählt, Helfer sei und *aus eigener Fülle* seine Leistungen ergänze usf. – Für so richtig und selbst für *gehaltvoll* man diese Vorstellungen und die weiteren ähnlichen Erläuterungen auch gelten lassen mag, ob sie gleich mehr eine scholastische Verstandesansicht nachsprechen, als daß sie einer Vernunfteinsicht entnommen sind, so sehr sind sie formell gegen den *Inhalt*, nach welchem bei einem konkreten Gegenstande, wie die Weltgeschichte ist, gefragt wird. Der Kindergeist wird zuerst in elementarische Bestimmungen, weil sie als die abstraktesten die noch einfachsten und leichtesten sind, eingeführt; gleichfalls kehrt auch der gebildete Religiöse immer zu denselben zurück; aber jener hat erst in der Erfahrung der Welt und seines eigenen Gemüts näher zu erlernen, *was* denn *gut* und *böse*, *was* denn *Ordnung* und *Unordnung* ist; dieser kehrt zu denselben gleichfalls als zu Abbreviaturen und abstrakten Zeichen des reichen Inhalts zurück, dessen Bewußtsein er sich im Leben, Geschichte, Studium usf. erworben hat. In dem abstrakten Innern des Gewissens, in der Religion, vor Gott laufen die konkreten Unterschiede in den einfachen von *Gut* und *Böse*, *Ordnung* und *Unordnung* etwa zusammen; aber wo es um die selbst explizite Erkenntnis eines expliziten – und der expliziteste ist die Weltgeschichte – Gegenstandes zu tun ist, da reichen diese Abstraktionen nicht aus. Ein besonnener Mensch wird es schwerlich vermögen, über ein Individuum das Urteil zu fällen, daß dasselbe gut oder daß es böse sei; aber vollends die individuellen Gestaltungen der Völker und deren im Verlauf der Weltgeschichte hervorgegangenen, in sich so reichen Zustände und Taten dieser Gestaltungen nur unter bloße Kategorien jener Art zu fassen, kontrastiert sogleich zu sehr mit der Fülle der Aufgabe, als daß nicht selbst ein nur oberflächliches Interesse sich unbefriedigt fühlen sollte.

Der Verfolg (S. 41) scheint zunächst einen Inhalt näherbringen zu wollen. Nachdem von den drei *Reichen* – dem Reiche Gottes, der mit Notwendigkeit gemischten Freiheit

und der Natur –, die sich in der Weltgeschichte durchdringen, angegeben ist, daß sie auf *drei Gesetzen* beruhen, einem in den Tiefen der *Gottheit verborgenen* (?), einem in den *menschlichen Geist* gelegten, einem in die *Materie* eingetragenen, so soll der Mensch das erste Reich mit Gott wirken in der geistigen Welt, wozu derselbe mit Freiheit ausgestattet worden; die Übung dieser Freiheit aber sei *an die Einsicht in die Wege der Vorsehung* und an *die Kenntnis der gottgegründeten Gesetze*, in denen jenes Reich gewirkt werden soll, geknüpft. Nun scheine es, müßte *das dem Menschen von Gott* eingeschriebene Gesetz *hinreichend* sein, die zwei anderen Gesetze zu deuten und sie zur Richtschnur seiner Handlungsweise zu machen. – Über dieses Scheinen folgt aber der populäre Übergang, daß, *wenn* Gott dem Menschen diese Einsicht nicht verliehen habe (welch ein Wenn!! der Herr Verfasser macht es sich leicht, dergleichen Sätze einzuführen!) oder *wenn* der damit Ausgestattete unvorsichtig die verliehene Gabe verscherzt habe (es wäre etwas mehr als solche Wendung vonnöten gewesen, um ein Verhältnis dieser *Fälle* mit dem früheren Einschreiben des göttlichen Gesetzes und seiner Grammatik in die Menschenbrust und in die Natur anzudeuten), so müsse Gott, *solle ferner* noch von einer in menschlicher Mitwirkung ausgewirkten höheren Geschichte die Rede sein, ihn einer höheren Belehrung würdigen, ihm als *Lehrer* jenes göttliche Gesetz durch *Offenbarung* mitteilen.

Auf diese vage und äußerliche Weise, die uns nur auf den ganz gewöhnlichen, trockenen Schulboden versetzt, wird die Offenbarung als *Bibel* eingeführt (S. 43) und ihre Bestimmung zunächst dahin angegeben, daß in ihr das *Gesetz*, welches Gott in aller *Geschichte* realisiert haben wolle, kundgetan sei; so daß das Gesetz der drei Reiche in die drei *Bibeln, der Bibel der Natur, der Bibel des Geistes* und *der Bibel der Geschichte* eingeschrieben, die beiden ersten aber der dritten untergeordnet seien.

Nun aber erhebe sich ein Widereinanderreden vieler Stim-

men, der vielen Völkerschaften; kaum eine habe Anstand genommen, sich selber zum allgemeinen Schwerpunkt der Geschichte aufzuwerfen, und jede reiche Bücher dar, von denen viele Zeugen aus *einem* Munde beteuern, sie seien ihnen, den Gottbegünstigten, vorzugsweise vor allen anderen mitgeteilt. – Es werden also die Kriterien angegeben, um zu erkennen, in welchem unter den heiligen Büchern aller Völker, vorausgesetzt, daß in diese auch Wahrheit eingegangen, die lautere Quelle der Wahrheit fließe und wem der Vorrang gebühre. Diese Kriterien sind, um sie kurz anzuführen, schlichte, prunklose *Einfalt*, welche die von keiner Betrachtung zu erschöpfende Fülle wie Gott selbst in *Unsichtbarkeit* verbirgt und das Verborgene doch wieder *allen Suchenden offen* und neidlos hinlegt (wir werden bei der dritten Vorlesung sehen, was dem Suchen des Herrn Verfassers sich *offen* dargelegt hat, aber wohl anderen Suchenden *in Unsichtbarkeit verborgen* geblieben ist und auch nach des Herrn Verfassers Aufdecken wohl bleiben wird); *zweitens* der volle Einklang der menschlichen Wissenschaft – wobei abermals die Schilderei des einen Grundgedankens von der in die Natur und in den Geist eingeschriebenen Grammatik der göttlichen Sprache, welche die schaffende *Gottheit* ins Nichts hineingeredet, wiederkehrt – mit der Schrift, die sich wechselweise durch einander bewähren (S. 48), jedoch also, daß dem *Göttlichen der Vorrang gebührt* und das *Menschliche* vor der Zulassung sich zuvor über *seine unzweifelhafte Gültigkeit ausweisen müsse*. – Man kann dies als richtig zugeben, aber es erhellt ebenso, daß mit solchen allgemeinen Worten im geringsten nichts für ein Kriterium geleistet ist. Zur Bekräftigung der Leerheit solchen Kanons fügt der Herr Verfasser sogleich hinzu, daß das Menschliche seiner Natur nach der Fehle unterworfen, jene Bücher oft schwer verständlich seien, in ihrer Deutung sich vielfältig die Meinungen teilen (freilich! leider!) usf. Dafür wird ein *drittes Kennzeichen* »höchster Würde heiliger Bücher« hinzugesetzt, daß »sie *das schöne Ebenmaß* und die

ruhige Sicherheit herrschender und *umschreibender Einheit* wirklich in sich tragen«. – Es ist gleichfalls in der dritten Vorlesung, wo sich die Sicherheit des Herrn Verfassers, in den *Büchern der Hebräer,* die nach der geschichtlichen Seite als ein beschränktes Nationalbuch erscheinen können, die für die Weltgeschichte *umschreibende* Einheit zu finden, kundgibt. – Den *Schriften der Hebräer* nämlich habe nun der *bessere Teil des Geschlechts* seit *Jahrtausenden* den Vorrang und den Standpunkt in der herrschenden Mitte *einstimmig zuerkannt* usf.; man findet hier in den vagen Allgemeinheiten und dem Tone der Sicherheit vollständig den Stil des Abbé Lamennais und anderer älterer und neuerer Häupter der Kirche. Es spielt an einen besseren Gedanken an, was der Herr Verfasser dabei sagt, was aber noch weiterer Bestimmungen bedürfte, um mehr als etwas Triviales zu sein, daß, so oft eine neue erweiterte Standlinie für die Aufschauenden gewonnen sei, *aller* Blicke sich aufs neue nach solcher Urkunde richten, ob ihr Gesetz noch unversehrt aufbewahrt, ob *ihr Verborgenes* sich dem forschenden Blick auf dem neuen Standpunkt nicht tiefer aufgeschlossen usf. – Die Exegese hängt freilich von dem Geist der Zeit ab; aber Luther hat der Geist getrieben, seine und seines Volkes Blicke auf die so lange *verborgen* gehaltene *Bibel* überhaupt zu richten; doch nicht *alle* haben den Segen dieser Richtung aufgenommen. Wenn aber, wie der Herr Verfasser versichert, dies *alle* tun und er sich denselben *angeschlossen* habe, so vindiziert er sich dagegen als eigentümlich, was in seinen Worten anzuführen ist (S. 52), daß er, indem er die Aufgabe, wie er wohl sagen dürfe, in einer Allgemeinheit und bis ins Einzelne vordringenden Besonderheit aufgefaßt, wie man es teilweise aus verschiedenen Gesichtspunkten zwar versucht, aber in gleichem Umfange nie vollführt, so sei es ihm, wie er wohl glauben dürfe, *schon einmal* (!) gelungen, einerseits den Strom der in diesen Büchern enthaltenen Wahrheit *reinigend, läuternd, deutend, erklärend* und zugleich erfrischend in die *Anschauung der Weltgeschichte*

hineinzuleiten und andererseits diese Geschichte in *allen ihren* Richtungen als die *faktische* Gewähr und die dem Geiste unabweisliche Bürgschaft für diese Wahrheit darzustellen. – Wie der Herr Verfasser die Reinigung, Läuterung, Deutung, Erklärung jener Bücher vorgenommen, daß sie in die Weltgeschichte eingeflossen, und wie die *faktische* Bewährung, die er solcher Hineinleitung verschafft, beschaffen ist, werden wir nachher angeben. Aus der zweiten Vorlesung ist in dieser Rücksicht noch anzuführen, daß S. 55 ausdrücklich protestiert wird, daß nicht die Rede sein könne, der Mannigfaltigkeit irdischer Ausgestaltung irgend Gewalt anzutun, sie durch willkürliches Wegnehmen und Hinzusetzen in die Umrisse eines künstlichen Systems hineinzuzwängen usf., durch überkünstliche *Deutung* Fehlendes hinein-, Unbequemes herauszudeuten usf., den *vollen Erguß des Lebens* aus *feiger Ängstlichkeit zu scheuen.*

Noch aber fängt in dieser Vorlesung der Herr Verfasser an, der Sache selbst näherzutreten; es werden die *Hauptmomente* der Geschichte angegeben, – »als *drei* aller natürlichen Geschichte, die in einem *vierten* sich der höheren anschließt, *die sie* beherrscht« (ist nicht grammatisch klar). Auf diese Angabe folgt unmittelbar ein *Denn*: »Denn dies ist die Parallelisierung des Lebens des *Geschlechts* mit dem des *einzelnen Menschen,* so daß jenes sich in denselben Stadien verlaufe als dieses!« Man kann geneigt sein, diese Parallelisierung aufzunehmen und gelten zu lassen. Aber schon »das Schema«, die Angabe der *Stadien des Lebens* des Einzelnen, ist nicht ganz deutlich. Als das erste *Stadium* wird das *natürliche Dasein* angegeben, das den Menschen zuerst aufgenommen habe, die *Jugend*; die *andere* Stufe ist die der Tätigkeit der dem Menschen einwohnenden *lebendigen Kräfte* und begreift die Verhältnisse, in die er zur Familie, zum Stamme, zu seinem Volke eingetreten. Das dritte *Gebiet* ist das der in ihn gelegten *moralischen, ethischen* Kräfte, das letzte das *religiöse* Element. Wenn zwar der Ausdruck von *Lebensaltern* vermieden ist, so wurde man doch auf

diese Vorstellung gelenkt. Anfangs ist von dem *Lebensverlauf* des Einzelnen in *Stadien* nach der *Naturordnung* die Rede, ingleichen wird das erste die *Jugend* genannt; die folgenden heißen jedoch nicht mehr Stadien, sondern *Gebiete*, und werden auch nicht etwa als Gebiete des *Jünglings*, des *Mannes* und *Greises* aufgeführt; es würde freilich auffallend gewesen sein, erst in das letzte Alter das religiöse Element zu legen. Damit ist aber zugleich die angekündigte Parallelisierung hinweggefallen; wir erhalten nur die Angabe der unterschiedenen Hauptmomente des menschlichen Lebens, bei denen es etwas Leeres war, mit dem einzelnen Menschen anzufangen und auf ihn sich zu berufen, daß, wenn er sein Leben betrachte, er solche darin werde gefunden haben. – Platon, an dessen Gang in der *Republik* man sich erinnern könnte, geht umgekehrt sogleich zur Betrachtung der *Gerechtigkeit im Staate* über und von da aus erst zur Ausprägung derselben Grundbestimmungen im Einzelnen, aber auch wieder so, daß hier nicht eine bloße Wiederholung derselben stattfindet, sondern daß er sie, wie sie im Individuum eigentümlich sich hervortun, richtig als die *Tugenden* auffaßt und beschreibt.

Was sich nun am Einzelnen *ausgewiesen*, werde auch in der *Universalgeschichte* Geltung haben. *Denn* der Stammvater des Geschlechts ist selber eine *einzelne Persönlichkeit* gewesen, die daher Grund und Anfang aller Geschichte ist; – ein schwacher Zusammenhang, daß hiermit die *Stadien*, die vorhin an der *einzelnen* Person *aufgewiesen* worden, auch die Stadien der Universalgeschichte seien. Das sich mehrende, auf die ganze Erde ausbreitende Geschlecht, wird fortgefahren, hat die klimatisch, geologisch und geographisch geschiedene Gliederung derselben in sich ausgeprägt, – *erstes* und *unterstes*, am meisten *naturverwandtes* Element; das zweite ist das *ethnographische* – Teilung in Rassen und Völker und Stämme und Geschlechter mit eigener Lebensrichtung, eigenem Instinkt, Anlagen usf.; – man sieht dabei nicht gut, wie das geographische Element, das wohl für sich

beschrieben werden mag, nun aber auf die Menschen bezogen und in *denselben ausgeprägt*, nichts als ein Moment nur des ethnographischen sein und wie es, von diesem getrennt, ein besonderes menschliches Element abgeben sollte. Als das dritte Moment wird das *ethisch-politische* im Gebiete des Rechtsstaates angegeben; das *vierte*, indem jedes Volk auf seinem Erbe und Lose an der Oberfläche der Erde den *Teil* des *Wortes*, der ihm zugefallen, verarbeitet, mehr oder weniger mit menschlicher Zutat ihn versetzend (wenn ihm nur ein *Teil* zugefallen, wäre das Wort in ihm schon endlich genug, und die sogenannte *menschliche Zutat* bereits ganz in der Endlichkeit, daß ihm nur ein *Teil* zugefallen, befaßt), ist das *kirchliche* Element.

Die Einfachheit dieser Momente war schon durch jene Parallelisierung unnötig verdoppelt, in der zweiten Angabe ist sie weniger durch Gedanken entwickelt als mit leeren und trockenen Redensarten umgeben. Hier, wo die allgemeine Einteilung die Angabe bestimmter Unterschiede verlangt, ist es am unangenehmsten, Ausführungen vorzufinden wie z. B. folgende (S. 62) beim ethisch-politischen Elemente: »indem sich die *innerliche Einheit* der gelstig-ethischen Kräfte im Verlaufe der Geschichte aufgetan und ihren reichen Inhalt in *vielfach ausgelegten Richtungen* ausgelegt hat«; nun heißt es noch ferner: »Im *Spiele* dieser *Kräfte* hat eine *neue, höhere Dynamik* sich begründet, die Elemente des Lebens, ergriffen von jener Beseelung, sind in –? *andere* Verhältnisse gegeneinander eingetreten, in einer –? *gesteigerten* Scheidekunst *mischen* sie sich und trennen sich nach –? *geändertem* Gesetze; und Gebilde, die einer –? *andern* Ordnung der Dinge angehören, *gestalten* sich« (zu was?) »in *ihrem Verkehre*.« So läßt sich ohne Gehalt lange fortsprechen.

Vornehmlich ist es in der *dritten Vorlesung*, daß solcher Reflexionsformalismus mit dem gleich leeren phantastischen Schall und Schwall, wovon früher Bespiele angeführt worden, abwechselnd das Ihrige zu dem Tädiösen ihres Inhalts

hinzutun[4]. Die glänzende Verworrenheit in dem grundlosen, abstrakten Formalismus macht es schwer, noch von dieser Vorlesung (S. 66–122) Rechenschaft zu geben, in welcher nun »der Grund- und Aufriß des großen Gebäudes der Weltgeschichte« selbst aufgestellt, »das Werk, das wir zu vollführen unternommen, zu seiner Vollendung gebracht werden soll«. Wie der Verlauf der Weltzeiten zuerst nacheinander angegeben ist, dem läßt sich etwa folgen; aber wo nun (S. 111) der Überblick des ganzen Periodenbaus jener *Anschauung* gewährt werden soll, da wird der *Kalkül* (denn die Grundkategorie ist Zahlenschematismus) zu transzendent, um zur Bemühung um dessen Entwirrung einzuladen. Es wird S. 67 ff. [gesprochen] von der »zeit- und richtungslosen Ewigkeit, in der die Selbstoffenbarung der *Gottheit*« (dieses Ausdrucks bedient sich der Herr Verfasser oft) »vor dem ersten Anbeginn der Dinge schon erfolgt« (S. 72); die Metaphysik oder vielmehr Rhetorik dieser Ewigkeit übergehen wir. »So hat sich an diese *erste* Tat, die über aller Geschichte liegt, die *zweite* angeknüpft, in der die schaffend gewordene Gottheit das Weltall hervorgebracht, *in Zeiten und Tage die Schöpfungszeit* teilend.« Dieser Zeiten sind sechs, in denen »die geistige und natürliche Welt in allen ihren *Hierarchien* hervorgebracht worden«, – in drei *Scheidungen* und drei *Einigungen*: »Die *erste* Scheidung, die von *innen* nach *außen* gegangen, hat *Licht* und *Finsternis* getrennt, damit die *erste Hierarchie* ins Universum eingeführt«; so geht es durch die sechs Schöpfungsmomente der *mosaischen* Darstellung hindurch. Wie aber diese Sukzession der Schöpfungen als Scheidungen und Einigungen, je drei und drei, und deren Hierarchien vom Herrn Verfasser noch sonst zusammen – *konstruiert*, wie man es sonst genannt – oder in *Anschauungen* von Verknüpfungen und Gegensätzen gebracht werden, enthalten wir uns auseinanderzusetzen.
Nur dies Eigentümliche wollen wir herausheben, daß der

4 A: »hinzukommen«

Herr Verfasser *aus dem Seinigen* (der Protestation gegen willkürliche Erfindungen ungeachtet) hier auch dies hinzufügt, daß »an die letzte der drei ersten Scheidungen (die Erschaffung der Sonne und der Gestirne) sich eine andere, vierte angeknüpft, in der die *geistigen Elemente* wie die Naturelemente sich geschieden« und welche ebenfalls drei Scheidungen in sich gehabt haben soll; die Auseinandersetzung dieser drei Scheidungen gibt eine des *Feuers* von dem Elemente des *Wassers*, eine andere des Anwachsens der *Gebirge* über das *Trockene* und eine dritte, der Ausklärung der *Luft*, der Aufleuchtung in *Meteoren* usf.; – wobei dem Referenten unter anderem dies unklar geblieben ist, wie darin über eine Scheidung der *geistigen* Elemente etwas besagt sein soll, obgleich es auch unmittelbar hernach wieder heißt, daß »das alles gleicherweise auf der Natur- wie auf der *geistigen* Seite sich vollbracht« habe; was auf der letzteren vollbracht worden, hat dem Herrn Verfasser beliebt, in sich *verborgen* zu behalten.

Das ist nun die »erste *historische* (!?) Periode, die in ihren sechs Zeiten abgelaufen ist«. »In ihr hat Gott allein gewirkt und gewaltet, und alles, was er hervorgebracht, ist *gut* gewesen.« Nun aber, »in der *zweiten Weltzeit* beginnt von der geistigen Natur aus die Genesis des *Bösen*«, die wie die Ausschaffung des Guten durch die ersten Weltzeiten in den *höheren Regionen* (siehe vorher) begonnen, so durch die des *Bösen* in den dortigen *höheren Geistern* [geschehen sei]; und ebenfalls ist, nach der Versicherung des Herrn Verfassers, »in *drei absteigenden* und drei anderen frech *ansteigenden* Akten der *Sündenfall* in das höhere Geisterreich eingetreten und hat sich auch in das aus *Geist* und *Natur gemischte* Reich unten an der Erde verbreitet«.

Mit dieser »Vollendung der Genesis des Bösen in ihren *sechs* Momenten«, über deren *historischen* Verlauf wir freilich keinen weiteren Aufschluß erhalten, ist »die zweite *große* Weltzeit abgelaufen«. Hierauf folgt »die dritte Weltzeit, von dem Sündenfall bis zur Weltflut, der Kampf auf Leben

und Tod zwischen dem Reiche des *Guten* und des *Bösen*, den das Gericht der Weltflut« (ein freilich einfaches Mittel) »*zu Ende bringt*«. Für diese Weltzeit weiß uns der Herr Verfasser (S. 83 f.) vielen Bescheid darüber zu geben, was die *Habeliten* und die *Sethiten* und *Kainiten* gleichfalls in *sechs* Momenten getan haben *würden*, *wenn* kein Sündenfall eingetreten und, wieder im entgegengesetzten Fall, wenn der Fluch der Sünde allein geherrscht hätte; aber ferner auch, wie jener Kampf in *drei* Zeiten zwischen der *Gottesstadt*, welche die Habeliten, und der *Erdenstadt*, welche die Kainiten erbauten, geführt worden, wobei die *Töchter* der Menschen und die *Nephilim* ihre weltgeschichtliche Rolle zu spielen nicht unterlassen. »Mit der Flut ist die *Urgeschichte* abgelaufen«; hätte es der Herr Verfasser dabei bewenden lassen, daß das Historische derselben mit den Habeliten, Sethiten und Kainiten für uns ebenso als die Wasser der Flut abgelaufen sind, so hätte er sowohl daran besser getan als auch daran, wenn er es bei der Darstellung der Bibel, die von *sechs Schöpfungstagen* spricht, dagegen nichts von *sechs Weltzeiten*, die wieder von der Weltflut an bis auf die Erscheinung Christi vollendet worden, auch nichts von weiteren sechs von da ausgehenden Weltzeiten berichtet, hätte belassen wollen.

Doch zunächst wird die neue Weltzeit (S. 87) in *drei engere* Zeiten (diese *drei* Weltzeiten sind hauptsächlich im Auge zu behalten, um nicht in der folgenden Rechnung konfus zu werden) gegliedert; in der ersten wird »der Keim eines neuen Menschengeschlechts, der, in der *Arche* geborgen, in den *Fluten* die sühnende *Taufe* erlangt« (wohl eine große *Wassertaufe*, der aber vom Herrn Verfasser nicht viel Geist hinzugefügt worden), in allen Gegensätzen sich entfalten, in der mittleren die heilkräftige Einwirkung der Gottheit zur *Offenbarung* gelangen und die Verheißung sich erfüllen, in der dritten in der versöhnten Menschheit der Kampf mit dem Bösen sich zum Ziel ausstreiten. – Es wird nun angegeben, wie die erste Weltzeit in der Folge von sechs Zeiten

abgelaufen, »nach dem in sie gelegten *Typus* der *früheren Genesis*«. Nach solcher leeren Grundlage eines Schema wird die Geschichte dieser ersten Weltzeit der neuen Zeit wieder aus drei Wurzeln, dem Sem, Japhet und Cham, durch die *drei ersten* Zeiten dieser Häuser, des Nimrod, des Unterfangens, in dem *Turm* das *Kapitol* des neuen Erdenstaats zu bauen usf., durchgeführt. »Die *vierte* Zeit geht, im Kampfe der *erhaltenden* Kräfte an die geweihte Stätte der *Kinder Gottes* (des Geschlechts *Hebers*) geknüpft, mit den *zerstörenden,* die in den *Kindern der Menschen* wirken, dahin, und *nun* erfolgt *über die ganze Erde* hin vom *Norden* her im Stamme der *Japhetiten* die *Gegenwirkung,* welche die *beiden* folgenden Weltzeiten erfüllt.« Auch sind es die Japhetiten, durch welche die Universalmonarchien mit neuer Lehre *dritter Ordnung* im *Zeusdienst* gegründet seien. »Die *fünfte* wird nämlich durch *baktrisch-medisch-persische Weltherrschaft,* seit den Zeiten *Feriduns* von *Iran* aus *die Völker umfassend*« (daß Feridun nicht fehlen würde, konnte man aus des Herrn Verfassers Einleitung zu seiner Übersetzung des *Schah-nahme* wohl erwarten), »erfüllt und die Gewalt dadurch dem *östlichen Weltteile* zugeteilt. Bald aber *geht die Herrschaft* nach *Europa* über, und die *sechste* Weltzeit *grüßt die Griechen* als die *Gebieter der Erde,* denen die *Römer* den *Herrscherstab* entwinden.« Diese Zeile ist alles, was vom Geiste der griechischen und römischen Welt gesagt wird. Wenn der Herr Verfasser den *Habeliten, Semiten, Japhetiten* und solchen Häusern die große Bedeutung in der Weltgeschichte erteilt, so kann man sich nur über die kahle Kategorie von *Herrschaft,* die durch die *Griechen* auf Europa gebracht und ihnen von den *Römern* entwunden werde, wundern, womit diese reichen, hochherrlichen Wirklichkeiten von Völkergeistern gegen jene nebulosen Schemen abgefertigt werden; doch ist schon oben bemerkt worden, daß der Herr Verfasser griechische Mythologie die trübe, späte, unbedeutende Ausgeburt nennt, in welcher ein *Dämogorgon* vorkommt.

Die zweite Weltzeit ist die des *neuen Sabbats*, des *anderen Adam*, des Stammvaters eines neuen *geistigen Geschlechts*; über der begeisterten Rhetorik, in der die Vorstellungen vorgetragen sind, scheint der Herr Verfasser nicht dazu gekommen zu sein, die sechs Zeiten des Schemas für diese Weltzeit anzugeben.

Von da geht nun die *dritte* Weltzeit aus, von welcher der wesentliche Charakter wie in der, die nach dem Falle begonnen, sich kundgebe im *Kampfe* des *Lebens*, das aufs neue in der Menschheit Wurzel gefaßt, mit dem *Tode*, der aus der früheren Zeit noch hinüberwirkt. Von der Ausbreitung des *Christentums* aus wurde zwischen ihm und dem *Mohammedanismus* die neue Geschichte in *Licht* und *Nacht* geteilt, und es *war Abend und Morgen der erste Tag* in ihr, – von den *sechs* Tagen. Es mag vom Ferneren nur noch bemerkt werden, daß von der *Reformation* an nun erst der *dritte* Tag begonnen haben soll, in dem wir noch leben; wir enthalten uns aber, hierüber ein weiteres Detail aus der Darstellung zu geben; sie hat allenthalben denselben schwallenden Ton des überladenen Farbenglanzes bei der Trockenheit der Gedanken und der Zahlenspielerei. Man mag die Auseinandersetzung S. 111 nachlesen, wie aus der *gedoppelten Dreizahl*, in die der ganze Verlauf der Weltgeschichte eingeschlossen sei, sich die *Siebenzahl* gewinne und die *vier* großen Umläufe *vierundzwanzig* Zeitläufe in sich begreifen, [wie] aber, wenn wir das große Schauspiel am Schlusse, wovon es doch schien, daß wir erst einen Teil erlebt haben, wieder in sich zerfällen, in *sechsunddreißig große Zeitabteilungen* der ganze Zeitverlauf der Geschichte umschrieben sei. Das *Zählen* macht die äußerlichste Seite der Betrachtensweise aus; die grundlose Willkür, in der es hier sogar zum Prinzip gemacht wird, kann nur Ungeduld und Überdruß erwecken. Wie vorhin ein Beispiel von der Rhetorik der Reflexion ohne Gehalt gegeben worden, so mischt sie sich auch in diesem Teile, in welchem das Bestimmtere der geschichtlichen Gestaltungen und ihres Verlaufs angegeben werden soll, allent-

halben ein, und man wird dabei zu sehr an den älteren Stil französischen weltgeschichtlichen Vortrags in deklamatorischen Allgemeinheiten, als ein weiteres Ingrediens zu den übrigen, gemahnt; *alte, neue, allmählich, Verwirrung* usf., dergleichen und andere unbestimmte Formen herrschen durch lange Ausführungen hindurch und ermüden das Bestreben, irgendeinen bestimmten Gedanken zu fassen. Diese hohle Manier zur näheren *Anschauung* zu bringen, führt Referent nur einiges aus der breiten Darstellung der Wirksamkeit des Christentums an; nachdem ein ausführliches Gleichnis von der Saat vorangeschickt ist, heißt es vom Christentume selbst (S. 98): »Diese Saat, quellend, keimend, wurzelnd, sprossend im *neuen* Boden und *allmählich* zum *erdbeschattenden* Baum erwachsend, hat nur im *Streite* dieser Entfaltung sich errungen, aufbietend die ihr *eingepflanzten überirdischen* Kräfte gegen die, in denen das Irdische sich wirksam erweist«, – nun wird dasselbe wiederholt: »Bewaffnend das *ihr inwohnende bessere Prinzip* gegen *das Böse*, das *die Welt durchwuchert*, hat sie aus *unscheinbarem Anfange*« usf. – »*In dem Maße* aber, wie der neue Glaube der *Verwirrung* und der *Zerstörung* Meister geworden und, in der *Verwesung neues Leben hervorrufend*, das *Erstorbene* zu *neuer* Tätigkeit geweckt und das in *regelloser*« (abermals –) »*Verwirrung* Aufgelöste in die Kreise der *Ordnung* zurückgeführt, hat es in *allmählicher* Ausbreitung *alle* Regionen des menschlichen Daseins durchdrungen, durch *alle* Gebiete und *Gegensätze*, in denen die menschliche Natur sich aufgeschlossen« usf. – Doch genug an solchen allgemeinen Worten.

Es ist schon angegeben worden, daß der durchweg herrschende Gegensatz für das Reich des Geistes, dessen *Freiheit* den trockenen Gegensatz an der *Natur* hat, der abstrakte des *Guten* und *Bösen* ist, dann kommt der *Kampf* beider miteinander; auch kommt es noch zu der Unterscheidung von den *schaffenden, zerstörenden* und *erhaltenden* Kräften. Wie der Herr Verfasser solche abstrakten Grundlagen des

Verstandes nebst den Zahlunterschieden für *Anschauung* ansehen und ausgeben mag, ist nicht wohl zu verstehen, noch weniger, wie der Geist und eine geistige Anschauung, wenn denn Anschauung sein soll, in der Geschichte und in der Weltgeschichte sich damit begnügen könnte. Der Grundmangel in diesen Vorlesungen ist, daß es ihnen ganz für den großen Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigen wollen, an einem *konkreten Prinzipe* fehlt, dessen gedankenvoller Gehalt entwickelt, uns nicht nur die *Gottheit*, wie Herr Görres sich oft ausdrückt, sondern den *Geist*, und zwar den Geist Gottes und den Geist des Menschen, zeigte und die organische Systematisierung desselben in der Weltgeschichte, statt einer äußerlichen, durch Zählen bestimmten Schematisierung ihrer Erscheinungen und noch mehr solcher Nebelhaftigkeiten, wie die Habeliten u. dgl. sind, darstellen würde; in solcher Schematisierung lebt und wohnt kein Geist. Es tut nichts zur Sache, daß der Herr Verfasser sie ein *Gesetz* nennt und mit ebensolcher Protestation, wie die oben angeführte, beschließt (S. 114): Dies gefundene *Gesetz meistre* nicht den Gang der Ereignisse, noch wolle es *nach irgend vorgefaßter Meinung* Gewalt antun den Tatsachen – und den *inneren* (wo käme dieser her?) Zusammenhang der Dinge verkennen und stören. Noch weniger soll diese Anschauungsweise überall nach bloßen *Ähnlichkeiten* (Zahlen geben sogar Gleichheiten) haschen, gröblich den *inneren Unterschied* verkennend, und dadurch eine *langweilige Monotonie* in die Historie bringen. – Der Herr Verfasser hat noch durch mehr, auch durch die fortdauernde Wiederkehr der angeführten wenigen dürftigen Abstraktionen und durch die ganze Art des Vortrags, die wir genug charakterisiert, für Monotonie gesorgt; und wie diese, so möchte man leicht alle jene anderen Eigenschaften und noch die weiteren, die er folgen läßt – »daß die Ordnung nicht wie ein mathematisches« (das Zählen und die Wiederholung von ebendemselben ist freilich noch nicht etwas Mathematisches) »Netz die Masse der historischen Tatsachen umziehen und sie müh-

sam und kümmerlich zusammenhalten« [dürfe] –, diese Eigenschaften, die der Herr Verfasser ablehnt, möchte man leicht in starkem Maße gerade in solcher »Hierarchie« der Weltgeschichte finden und die häufigen Protestationen der Art eher der Ahnung eines solchen Vorwurfs zuschreiben.

Noch wäre zum Schluß, da der Vortrag an Studierende gerichtet [ist], die Art anzugeben, wie er sich an diese wendet; doch ließe sich dieselbe nicht wohl anders charakterisieren, als daß diese Anreden größtenteils selbst hierhergesetzt würden; darum können wir nur darauf als etwas Besonderes hinweisen, daß der Herr Verfasser in der letzten Vorlesung, am Schlusse S. 119 ff. den Verein, den er vor sich hat, nach den Stämmen, denen derselbe angehöre, schildert; *Bayern* sind es, die ihn zunächst und allermeist umgeben, ihren Sinn und ihre Art habe er die vergangenen zwei Jahre hindurch *geprüft* und sie *probehaltig* und *widerhaltig* zur Genüge gefunden; dann stellt er ihnen die Nativität als nicht gewandt, aber stark auftretend usf.; so nach der Reihe den *Schwaben, Schweizern, Franken,* denen er selber angehöre; wie ehemals *ogygisch* jedes Uranfängliche genannt worden, so habe die neuere Zeit nichts Früheres als *Altfränkisches* anzugeben gewußt usf. Einige *aus dem Norden* haben sich wohl auch herzugefunden; dort sei »der *Verstand* das Vermögen, das man von je ›sorgsamst gepflegt‹, was auf Einseitigkeit geführt; wollen sie hinhören auf die Stimme, die immer aus dem *vollen Ganzen redend,* aus der Geschichte spricht, so werden sie, ohne, was in ihrer Weise tüchtig, aufzugeben, auch profitieren können, indem sie gegen jene Einseitigkeit sich eine höhere Freiheit der Ansicht gewinnen«. – Doch die persönliche Seite der Stellung, die sich der Lehrer zu seinen Zuhörern gibt, wenn er dieselbe auch vor das Publikum bringt, eignet sich dazu nicht, weiter besprochen zu werden.

FRAGMENTE, NOTIZEN, APHORISMEN

Fragment zur Philosophie des Geistes[1]

[1822 ff.]

[Erstes Bruchstück]

§ [1]

Die *Philosophie des Geistes* hat den Geist als *unser* inneres Selbst zum Gegenstande, – weder das uns und sich selbst Äußerliche noch das sich selbst schlechthin Innerliche, [sondern] unseren Geist, der zwischen der natürlichen Welt und der ewigen Welt steht und beide als Extreme bezieht und zusammenknüpft.

§ [2]

Der Mensch wendet sein Bewußtsein früher nach diesen beiden Seiten; er lebt, empfindet, schaut an, stellt vor, denkt, will und vollbringt und hat in allem diesem äußere Dinge oder seine Zwecke, andere und zwar *beschränktere* Gegenstände als seine Tätigkeit in allem diesem selbst vor sich. Ebenso geht er zugleich über diesen seinen endlichen Boden hinaus zum Unendlichen, als einem ihm Ferneren oder Näheren, aber einem solchen Anderen, in welchem er verschwebt.

§ [3]

Sich selbst zu erkennen, diese Richtung auf das, was unmittelbar gegenwärtig ist, wie die endlichen Gegenstände, und als ein Inneres, wie der unendliche Gegenstand, ist später.

Erkenne dich selbst ist das bekannte Gebot des delphischen Apollo und bezeichnet den eigentümlichen Standpunkt der griechischen Bildung als der sich selbst individuellen Geistigkeit. Es macht dem griechischen Sinne Ehre, durch die

1 Manuskript (ehem. Preußische Staatsbibliothek), herausgegeben von Friedhelm Nicolin (»Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes«, *Hegel-Studien* Bd. 1, Bonn 1961, S. 17 ff.)

Inschrift Γνῶθι σεαυτόν auf dem Tempel des höchsten Wissens dies wahrhafte Selbstbewußtsein über die Eigentümlichkeit des griechischen Geistes bewiesen zu haben. Die Auslegung jenes Gebotes im Verstande einer Selbstkenntnis, die nur auf die partikulären Zufälligkeiten, Neigungen, Fehler, Schwächen usf. des Individuums ginge, wäre, könnte man sagen, des delphischen Apollo, des *Wissenden*, unwürdig, weil solche subjektive Menschenkennerei dem griechischen Geiste noch fremd und ein späteres, modernes Erzeugnis ist.

§ [4]

Der Geist, als in der § 1 angegebenen Stellung ein unterschiedenes Besonderes gegen die natürliche und gegen die ewige Welt, ist *endlicher* Geist. Indem aber die Philosophie einen Gegenstand in seiner Wahrheit betrachtet, hat sie den Geist in seiner von der Schranke unabhängigen Unendlichkeit zu betrachten. Weil der Geist sich auf die Natur und auf die göttliche Idee zugleich *bezieht*, somit beides zugleich in seiner Bestimmung liegen muß, so liegt hierin schon, daß die Endlichkeit nicht seine allgemeine Bestimmung ist.

§ [5]

Es können hier zunächst die endlichen Betrachtungsweisen des Geistes erwähnt werden, welche sonst die Philosophie des Geistes ausmachten und mit ihr verwechselt werden können.

§ [6]

a) Die *Menschenkenntnis* und *Selbsterkenntnis* bezieht sich auf das Zufällige und Besondere der Charaktere, ihre Neigungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, Ansichten, Vorurteile, Launen, Schwächen, Fehler usf. – eine Kenntnis *der Menschen*, die oft mit der Kenntnis *des Menschen*, und deren Interesse und Wichtigkeit ebenso häufig mit dem Interesse und der Gewalt der Sache verwechselt wird.

Die *Selbsterkenntnis* hat ihr Interesse für den moralischen Zweck in Rücksicht auf das partikuläre Individuum und

führt, wenn sie nicht das Substantielle und Gründliche der Moralität und Religiosität mehr vor Augen hat als die subjektiven Partikularitäten, leicht zu einer grüblerischen Ängstlichkeit, vornehmlich aber zu einer einbilderischen Selbstsucht. – Die sogenannte *Menschenkenntnis*, für welche man vorzüglich auch auf Romane, Schauspiele, ferner gemeine Gesellschaft usf. angewiesen ist[2], fällt nach der Seite der *Klugheit* im Leben vornehmlich hin und erlangt um so mehr Wichtigkeit in denjenigen, die desto weniger eigenen Gehalt des Charakters besitzen und sich auf Zwecke richten, die sich nicht durch die Sache selbst, sondern durch die Zufälligkeiten und Partikularitäten anderer zu erreichen hoffen, oder deren Geschäfte mit anderen es mehr mit deren Zufälligkeiten zu tun haben (wie z. B. die Kammerdiener). – Die *Zufälligkeiten, Partikularitäten* und noch mehr die bloßen Leidenschaften der Menschen können leicht mit dem verwechselt werden und das übersehen machen, *was ihr substantieller Charakter und Wille ist*. So geschieht es in einer psychologisch-pragmatischen Geschichtsansicht, daß die großen Begebenheiten nur als Produkte kleiner oder mächtigerer Leidenschaften und die Individuen in ihren Handlungen nur als von subjektiven Interessen regiert betrachtet werden, so daß die Geschichte auf diese Weise zu einem Spiele gehaltloser Tätigkeit und zufälligen Ereignisses herabsinkt.

§ [7]

b) Die *Psychologie* ist ihrem Fundamente nach gleichfalls empirisch, bringt aber die Erscheinungen in allgemeine Klassen und beschreibt dieselben unter dem Namen von *Seelenkräften, Vermögen* usf. und betrachtet den Geist nach den *Besonderheiten*, in die er auf diese Weise zerlegt ist, so daß er als eine *Sammlung (ein Aggregat)* solcher Vermögen und Kräfte vorgestellt wird, deren jede für sich nach ihrer Be-

2 Ms: »hat«

schränktheit wirkt und mit den anderen nur in Wechselwirkung und somit äußerliche Beziehung tritt.

Alle Erkenntnis fängt subjektiv von Wahrnehmungen und Beobachtungen an, und die Kenntnis *der Erscheinungen* ist von höchster Wichtigkeit, ja eine durchaus unentbehrliche Kenntnis. Aber sowohl für die Wissenschaft als unmittelbar auch für einen solchen Gegenstand, wie der Geist ist, wird etwas ganz anderes erfordert als die Hererzählung von einer Reihe von Vermögen und die Darstellung derselben als einer unorganischen Menge[3]. Die Forderung des *harmonischen Zusammenhangs* – (was ein Schlagwort in dieser Materie und ein so unbestimmtes ist, als sonst die *Vollkommenheit* war), in welchen jene Vermögen und deren Ausbildung gebracht werden *soll*, zeigt wohl die Erinnerung an eine wesentliche Einheit an, aber nur als eine sein sollende, nicht als die ursprüngliche Einheit des Begriffs, die doch jeder Mensch vor sich hat, wenn er den Geist sich vorstellt – nämlich als ein wesentlich an sich Eines, als eine Monade; diese Harmonie bleibt dann darum auch eine leere und sich nur in leeren Redensarten etwa amplifizierende Vorstellung, weil der Begriff, die ursprüngliche Einheit, nicht als das Prinzip, vielmehr das Gegenteil: die unorganische Vielheit und Besonderheit der Geisteskräfte vorausgesetzt ist.

§ [8]

c) Die *rationelle Psychologie*, *Pneumatologie* betrachtet den Geist in ganz abstrakter Allgemeinheit und ist die alte Metaphysik über den Geist, welche denselben oder die Seele als *Ding* und nach abstrakten *Verstandesbestimmungen* wie *einfach* oder zusammengesetzt, nach der Beziehung auf den Körper als auf ein schlechthin Selbständiges usf. faßte. In solcher Betrachtungsweise tritt das, wodurch der Geist Geist ist, nicht ein.

---

3 Ms: »Menschen«

§ [9]

Es sind vornehmlich *zwei Umstände*, wodurch diese Betrachtungsweisen verdrängt worden sind: der *eine* ist die völlige Veränderung des *Begriffs* der Philosophie, welcher für die Wissenschaft weder *empirische Erkenntnisse* und Erscheinungen oder sogenannte Tatsachen des Bewußtseins, noch deren Erhebung zu *Gattungen* und *Klassifikation*, noch abstrakte Verstandesbestimmungen, überhaupt nicht die *endliche* Betrachtungsweise unseres gewöhnlichen Bewußtseins und reflektierenden Denkens für hinreichend und adäquat hält, sondern zum Gegenstand der Wissenschaft vom Geiste *nur den lebendigen Geist* und zur *Form* des Erkennens nur dessen eigenen *Begriff* und nach der Notwendigkeit seiner immanenten Entwicklung haben kann.

§ [10]

Der *andere* Umstand kommt von der empirischen Seite selbst und ist der *animalische Magnetismus*, welcher in der Welt des Geistes ein Gebiet von *Wundern* entdeckt und uns damit bekannt gemacht hat. Für die Auffassung der verschiedenen Zustände und sonstiger natürlicher Bestimmungen des Geistes, welche den Zusammenhang der Natur und des Geistes enthalten, wie für die Auffassung seines Bewußtseins und seiner geistigen Tätigkeit reicht, wenn man bei den Erscheinungen stehenbleibt, notdürftig die *gewöhnliche endliche Betrachtungsweise* hin, und der *verständige* Zusammenhang von *Ursachen* und *Wirkung*, den man den *natürlichen Gang* der Dinge nennt, findet in diesem äußerlichen Gebiete sein Auskommen. Aber in den Erfahrungen des tierischen Magnetismus ist es die *Region* der *äußerlichen Erscheinungen* selbst, in welcher der verständige Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen mit seinen Bedingungen von den räumlichen und zeitlichen Bestimmungen seinen Sinn verliert und innerhalb des sinnlichen Daseins selbst und seiner Bedingtheit die höhere Natur des Geistes sich geltend macht und zum Vorschein kommt. Es wird sich späterhin zeigen, daß die Er-

scheinungen des animalischen Magnetismus nicht aus dem Begriffe des Geistes, namentlich nicht über sein Denken und seine Vernunft, hinausgehen, daß sie im Gegenteil nur einem Zustande und einer Stufe angehören, in der er krank und in ein niedrigeres Dasein unter die Kraft seiner wahrhaften Würde herabgesunken ist. So töricht und eine so falsche Hoffnung es daher ist, in den Erscheinungen dieses Magnetismus eine Erhöhung des Geistes und eine Eröffnung von Tiefen, die weiter gingen als sein denkender Begriff, sehen zu wollen, so sind es dagegen diese Erscheinungen, welche *im Felde des Erscheinens* selbst nötigen, den Begriff des Geistes herbeizurufen, und nicht gestatten, bei dem begrifflosen Auffassen des Geistes, nach der *gewöhnlichen Psychologie* und nach *dem sogenannten natürlichen Gange der Dinge*, mehr stehenzubleiben. Die an diesen Erscheinungen sich beweisende *Idealität* der sinnlichen und verständigen, überhaupt der endlichen Bestimmungen ist es, wodurch dieses Gebiet für sich eine Verwandtschaft zur Philosophie hat, so wie es auch für die Geschichte, in welcher so vieles unter dem Namen des Wunderbaren von dem Verstand, der den *Zusammenhang äußerlicher Ursachen und Wirkungen und die Bedingtheiten* des *sinnlichen Daseins* zum *Maßstabe* der *Wahrheit* nimmt, so vieles, Ereignisse und Individuen, mißhandelt und verworfen worden ist, eine *versöhnende* Wichtigkeit hat.

Von schriftstellerischen Werken über die Natur des Geistes, welche von einem höheren Standpunkte der Philosophie ausgehen, als aus welchem die § [6] ff. genannten Ansichten und Wissenschaften entsprangen, sind zwei zu nennen: [C. A.] Eschenmayers *Psychologie in drei Teilen als empirische, reine und angewandte*, Stuttg. u. Tüb. 1817. Der zweite Teil enthält eine Logik, Ästhetik und Ethik, der dritte eine Kosmologie oder Physik; diese beiden Teile gehören also nicht hierher. Der erste, die Psychologie, macht sogleich als empirische für sich keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit; der zweite Teil, die reine Psychologie, [soll] die Bestimmung haben, die Prinzipien jenes empiri-

schen Materials auf[zu]stellen und von dem dabei nur vorausgesetzten Schema die Konstruktion gefunden und seine Abkunft aufgezeigt [zu] haben. Eschenmayer setzt aber sogleich (§ 289) die spekulative Erkenntnis, die hier eintreten soll, bloß 1. in Reflexionen durch Begriffe, Urteile und Schlüsse und 2. in ideale Anschauung. So findet sich in diesem zweiten Teil die gewöhnliche Methode, eine Voraussetzung zu analysieren, darüber zu reflektieren, und das hierbei unentbehrliche, in der Tat ganz empirische und willkürliche Verfahren, den Inhalt ganz beliebig herzuerzählen und zu bestimmen, – der gebrauchte Name: ideale Anschauung, tut nichts zur Sache; so spricht jeder, der seine Kenntnisse und Vorstellungen in einer beliebigen Ordnung abhandelt, aus idealer Anschauung. Es ist in dieser Darstellung daher gerade die spekulative Erkenntnisweise, welche man gänzlich vermißt; und an deren Stelle dagegen die bekannte Manier, ein Schema vorauszusetzen und die vorhandenen Materialien unter dasselbe zu rubrizieren, in Verbindung mit einem Herrn Eschenmayer eigentümlichen Formalismus, mathematische Terminologie an die Stelle von Gedanken zu setzen, herrschend.

[Heinrich] Steffens *Anthropologie* in 2 Bänden, Breslau 1822, verflicht Geologie so sehr mit Anthropologie, daß auf die letztere etwa der 10te oder 12te Teil des Ganzen kommt. Da das Ganze aus empirischem Stoffe, aus Abstraktionen und aus Kombinationen der Phantasie erzeugt, dagegen das, wodurch Wissenschaft konstituiert wird, Gedanke, Begriff und Methode, verbannt ist, so hat solches Werk wenigstens für die Philosophie kein Interesse.

Die spekulative Betrachtung und Erkenntnis der Natur und Tätigkeit des Geistes ist in neueren Zeiten bis auf die Ahnung davon so sehr untergegangen, daß noch immer die Schriften des Aristoteles über diesen Teil der Philosophie beinahe oder, da die tiefen Ansichten des Spinoza doch nur ein Anfang sind, und weil sie, wie seine ganze Philosophie, nur Anfang sind, auf einer nur einseitigen Meta-

physik beruhen, Leibnizens Betrachtungen aber einerseits gleichfalls nur metaphysisch, andererseits nur empirisch sind, – so bleiben also durchaus die *Aristotelischen* Schriften die einzigen, welche wahrhaft spekulative Entwicklungen über das Sein und die Tätigkeit des Geistes [enthalten,] obgleich nichts so sehr mißverstanden worden ist als die Aristotelische Ansicht von der allgemeinen Natur des Erkennens, daß man sogar den Aristoteles an die Spitze der Empiriker gesetzt hat und diese Ansicht seiner Lehre in allen Geschichten der Philosophie als ein festes Vorurteil zu finden ist; die Aristotelischen Spekulationen aber über die Empfindung und überhaupt über die besonderen Wirksamkeiten des Geistes sind für die Psychologie ganz unbeachtet geblieben.

§ [11]

Die Philosophie des Geistes kann weder empirisch noch metaphysisch sein, sondern hat den *Begriff* des Geistes in seiner immanenten, notwendigen Entwicklung aus sich selbst zu einem System seiner Tätigkeit zu betrachten.

Die empirische Betrachtungsweise des Geistes bleibt bei der Kenntnis der Erscheinung des Geistes stehen, ohne den Begriff desselben; die metaphysische Betrachtungsweise will es nur mit dem Begriffe zu tun haben, ohne seine Erscheinung; der Begriff wird so nur ein Abstraktum und die Bestimmungen desselben ein toter Begriff. Der Geist ist dies wesentlich, tätig zu sein, das heißt sich, und zwar nur seinen Begriff, zur Erscheinung zu bringen, ihn zu offenbaren.

In jeder besonderen philosophischen Wissenschaft ist das Logische, als die reine allgemeine Wissenschaft, hiermit als das Wissenschaftliche in aller Wissenschaft vorausgesetzt.

Begriff des Geistes
und
Einteilung der Wissenschaft

§ [12]

Den Begriff des Geistes festzusetzen, dazu ist nötig, die *Bestimmtheit* anzugeben, wodurch er die Idee als Geist ist. Alle Bestimmtheit ist aber Bestimmtheit nur gegen eine andere Bestimmtheit; der des Geistes überhaupt steht zunächst die der Natur gegenüber, und jene ist daher nur zugleich mit dieser zu fassen. Indem dieser Unterschied des Geistes und der Natur zunächst *für uns*, für die subjektive Reflexion ist, so wird sich dann an ihm selbst zeigen, daß und wie Natur und Geist sich durch sich selbst aufeinander beziehen.

§ [13]

Die Bestimmtheit, in welcher die Idee als *Natur* ist, ist, daß sie die Idee als *unmittelbar* ist; die sich entwickelnden Bestimmungen aber oder, was dasselbe ist, der Inhalt der Idee in der Form der Unmittelbarkeit sind fürsichseiende *Vereinzelungen*, die *sind*, d. i. als *gleichgültig* gegeneinander bestehend erscheinen. Das *Außereinander* macht daher die allgemeine, abstrakte Bestimmtheit der Idee als Natur aus. Der Natur wird darum die *Realität* zugeschrieben.

§ [14]

Die *Unmittelbarkeit* und damit das, was die Realität der Natur heißt, ist zugleich nur eine Form, vielmehr ein *Vermitteltes*, und diese wesentliche Seite, nämlich die Beziehung der Natur auf den Geist, stellt dieselbe Bestimmtheit der Natur von ihrer anderen Seite dar. Sie ist nämlich das dem Geiste *Andere* oder *Äußerliche;* aber was sie gegen den Geist ist, dies ist ihre wahrhafte Bestimmung an ihr selbst, weil der Geist ihre Wahrheit ist. Sie ist deswegen das *sich selbst Andere*, das ihr selbst Äußerliche, und ihre Realität begründet

sich somit wesentlich auf das Verhältnis zum Geiste. – Dies Außeinander macht, in seiner ganz unmittelbaren, abstrakten Form genommen, und zwar selbst sogleich in zwei Bestimmungen den *Raum* und die *Zeit* aus. Alles Natürliche ist räumlich und zeitlich. Aber die *Unterschiedenheit* oder die Grenze in Raum und Zeit ist nicht nur das abstrakte Eins, *Raum-* und *Zeitpunkt*, sondern das konkretere Eins, das Atom als *materielles*, wonach das Außereinander der Natur, und damit die allgemeine Grundlage aller ihrer daseienden Gestaltungen, sich zur Materie bestimmt, welche, weil jenes Atom, als nur Eins für sich, selbst nur ein abstraktes Moment ist, wesentlich nicht als solches Eins, sondern nur als ein Außereinander derselben, als *zusammengesetzt* existiert.

§ [15]

Diese erste Bestimmtheit, das *Außereinander*, führt die andere Bestimmtheit der natürlichen Dinge mit sich. Die Materie ist außerdem, daß sie ein sich Äußerliches überhaupt ist, vielfach bestimmt und beschaffen, und die Beziehung [. . .][4]

[Parallelfassung zum Anfang des ersten Bruchstücks][5]

Den *Geist* zum Gegenstande der Betrachtung zu machen, setzt – können wir sagen – ein Bedürfnis voraus, denselben kennenzulernen. Was wir so ein Bedürfnis nennen mögen, darüber können wir uns erinnern, daß es den Griechen als ein *Gebot* des delphischen *Apollos* ausgesprochen worden ist. *Erkenne dich selbst*, war die berühmte Aufschrift an dem Tempel des *wissenden* Gottes. Um so viel höher der Himmel über der Erde, um so viel höher, ja unendlich hoch ist der Geist über der Natur, und die Erkenntnis desselben ist schon durch ihren Gegenstand die würdigste.

---

4 Text bricht ab.

5 Dieses Bruchstück ist laut Nicolin (a. a. O., S. 11) später entstanden als die anderen (ca. 1825).

Dem Griechen war das *Menschliche* zu seinem Anteil gegeben, d. i. der *freie* Geist, der aber seine *Unendlichkeit* noch nicht erfaßt hat. – Es ist nicht der absolute, der *heilige* Geist, der über die griechische Welt ausgegossen wäre und zu dessen Erkenntnis er kommen könnte. Es ist der Mensch, als *frei innerhalb* der Natur, so daß er an ihr das Organ seines Bewußtseins behält, in ihr befangen bleibt, und indem er zwar in der Philosophie und nur in ihr, nicht in der Religion zum reinen Gedanken fortgeht, dieser selbst sich von der Abstraktion – dem der Unmittelbarkeit im Gedanken entsprechenden Befangensein – nicht losmachen [kann], nicht zum *Begriffe* des Geistes selbst kommt.

Die Aufgabe, den Geist zu erkennen, ist auf diese Weise an und für sich beschränkt. Auf dieselbe Stufe begrenzt sich auch die Erkenntnis, welche das Ziel dieser Wissenschaft ist. Aber zugleich bestimmt sich uns die Aufgabe auf vielfache Weise anders, eben dadurch, daß unser allgemeiner Standpunkt durch die Erhebung unseres Bewußtseins zum Bewußtsein des unendlichen Geistes – eine Erhebung, die in der Religion begonnen hat – höher gestellt ist. Durch diesen Standpunkt ist dem Geist, welcher zunächst unter dem Menschlichen verstanden zu werden pflegt, nunmehr der absolute Geist gegenübergetreten, und jener wird durch diese Vergleichung zu einem *Endlichen*, d. i. in der Natur Beschränkten, einerseits herabgedrückt. Andererseits aber hat der Mensch durch die Beziehung selbst, welche mit jener Vergleichung zugleich zustande kommt, in sich einen ganz freien Boden gewonnen und sich ein anderes Verhältnis gegen die Natur, das Verhältnis der Unabhängigkeit von ihr gegeben.

So ist uns der Geist, den wir hier betrachten, sogleich als eine Mitte zwischen *zwei* Extreme, die *Natur* und *Gott*, gestellt, – zwischen einen Ausgangspunkt und einen Endzweck und Ziel. Die Frage, was der Geist *ist*, schließt damit sogleich die zwei Fragen in sich, *wo* der Geist *her*kommt und *wo* der Geist *hin*geht. Und wenn dies zunächst zwei *weitere* Betrachtungen zu sein scheinen über die, was er *ist*, so wird sich bald zeigen, daß

sie es allein wahrhaftig sind, durch welche erkannt wird, was er *ist*.

Wo er herkommt, – es ist von der Natur; wo er hingeht, – es ist zu seiner Freiheit. Was er *ist*, ist eben diese Bewegung selbst, von der Natur sich zu befreien. Dies ist so sehr seine Substanz selbst, daß man von ihm nicht als einem so feststehenden Subjekte sprechen darf, welches dies oder jenes tue und wirke, als ob solche Tätigkeit eine Zufälligkeit, eine Art von Zustand wäre, außer welchem es bestehe, sondern seine Tätigkeit ist seine Substantialität, die Aktuosität ist sein Sein.

[Zweites Bruchstück]

§

Die *Endlichkeit* des Geistes ist eine für sich, aber auch darum vornehmlich wichtige Bestimmung, weil von ihrem wahrhaften Verhältnis nur eine spekulative Erkenntnis möglich ist, diese aber, weil die Endlichkeit für eine bekannte, für sich sich verstehende und schlechthin feste Bestimmung genommen wird, so sehr den Mißverständnissen ausgesetzt ist. Obgleich die Unwahrheit solcher Bestimmung, wie die Endlichkeit überhaupt, aus der Logik vorauszusetzen ist, so ist sie in der konkreten Bedeutung als Endlichkeit des Geistes und um des besonderen Interesses [willen], das sie insofern hat, hier näher zu erörtern.

§

Die *Endlichkeit* ist zunächst die qualitative überhaupt, so daß die Qualität als Bestimmtheit mit dem Sein, der Gattung des Gegenstandes identisch, von ihr untrennbar [ist] und daß sie an einer anderen von diesem Subjekte ausgeschlossenen Qualität ihre Bestimmtheit und Schranke hat. Diese Endlichkeit ist die der natürlichen Dinge, wie die spezifische Schwere des Goldes vom Sein des Goldes untrennbar [ist] und an einer anderen außer dem Golde ihren Unterschied und Bestimmtheit hat, so diese Form der Zähne, der Klauen usf. eines Tieres

usw. Die Endlichkeit in ihrem Begriffe aber ist die Unangemessenheit des Begriffes und seiner Realität, so daß diese seine Realität an dem Begriffe ihre Bestimmtheit oder Schranke hat, und für den Begriff eines endlichen Gegenstandes bedarf es um dieser Unangemessenheit willen, weil der Begriff ganz und ungetrennt ist, noch anderer Gegenstände – wie für den Begriff der Sonne nicht bloß der Sonne, sondern auch der Planeten und so ferner.

§

Die Idealität, welche die Qualität des Geistes ausmacht, ist ein solches, worin alle Qualität als solche sich aufhebt, das Qualitätslose, – und die Endlichkeit des Geistes ist daher so zu fassen, daß, indem er in der Idealität aller Schranken der zur Existenz gekommene freie unendliche Begriff ist, seine Endlichkeit nur in die ihm unangemessene Weise der Realität fällt.

§

Weil der Geist die zur Existenz gekommene Freiheit des Begriffes ist, so ist jene ihm unangemessene Realität, die *Schranke, für ihn*. Eben darin, daß sie *für ihn* ist, steht er über derselben, und die Beschränktheit des Geistes hat damit eben diesen ganz anderen Sinn als die der natürlichen Dinge; daß er sich als beschränkt weiß, ist der Beweis seiner Unbeschränktheit.

Die *Schranken der Vernunft*, die *Beschränktheit des Geistes* sind Vorstellungen, welche ebenso für ein Letztes, ein für sich gewisses Faktum als für etwas Bekanntes und für sich Verständliches gelten. Sie [sind] aber so wenig ein für sich Verständliches, daß die Natur des Endlichen und Unbeschränkten und ebendamit sein Verhältnis zum Unendlichen den schwersten Punkt, man könnte sagen, den einzigen Gegenstand der Philosophie ausmachen; ebenso ist die Schranke nicht das Letzte, sondern vielmehr, indem und weil der bewußte Mensch von der Schranke weiß und spricht, ist sie Gegenstand für ihn und er hinaus über sie.

Diese einfache Reflexion liegt ganz nahe, und sie ist es, die nicht gemacht wird, indem von den Schranken der Vernunft und des Geistes gesprochen wird. – Der Mißverstand beruht auf der Verwechslung der qualitativen Schranken der natürlichen Dinge und der nur im Geiste, nur ideellen, wesentlich zum Scheine herabgesetzten Schranke. Die natürlichen Dinge sind eben insofern natürliche Dinge, als ihre Schranke *nicht für sie selbst* ist; sie ist es nur für den Geist. Die natürlichen Dinge *sind* beschränkt, und sie sind es *für uns*, in *Vergleichung* mit *anderen* Dingen und ohnehin mit dem Geiste. – Diese Vergleichung aber machen die natürlichen Dinge nicht, nur *wir* machen sie, machen die Vergleichung des Geistes in sich mit demselben, wie er als fühlender, verständiger, wollender usf. beschränkt ist, aber eben dieses Vergleichen, dies Aussprechen seines Beschränktseins ist selbst die Erhebung über sein Beschränktsein. – Zur Schranke gehören *zwei;* die Schranke ist eine Negation überhaupt; daß *Etwas* beschränkt sei, dazu gehört das *Andere* desselben; jedes der beiden ist beschränkt, und die Schranke ist, wenn man will, das Gemeinschaftliche beider oder vielmehr das Allgemeine derselben. Indem aber der Geist von der Schranke weiß, indem sie *für ihn* ist, darin schon ist sie selbst als Gegenstand, als das *Andere* gesetzt; dies Andere der Schranke aber zunächst ist das Unbeschränkte, das Andere des Endlichen ist das Unendliche. – So hat dann das Endliche seine Beschränktheit an dem Unendlichen, das Beschränkte hat das Unbeschränkte zu seiner Schranke oder Grenze. Allein diesen beiden ist so die Schranke das Gemeinschaftliche, und in der Tat ist das Unbeschränkte, die Unendlichkeit, welchen das Beschränkte, die Endlichkeit das gegenüberstehende Andere ist, selbst nur eine endliche. An den Mißverstand über die Natur der Schranken des Geistes und die Endlichkeit überhaupt schließt der Verstand sogleich diesen anderen Mißverstand an, eine solche Unendlichkeit, welcher das Endliche gegenüberstehen bleibt, für etwas mehr als ein bloßes Abstrak-

tum des Verstandes, für etwas Wahrhaftes zu halten. – Hier, wo es sich von einer konkreten Idee, dem Geiste handelt, müssen alle diese Gewohnheit[en] des abstrakten Verstandes längst aufgegeben sein.

§

Der Begriff oder die wahrhafte Unendlichkeit überhaupt und damit die des Geistes ist, daß die Schranke *als* Schranke *für ihn* sei, daß er sich in seiner Allgemeinheit *bestimme*, d. i. sich eine Schranke setze, aber daß sie als ein *Schein* sei; er *ist* dies, ewig sich diesen Schein zu setzen, die Endlichkeit nur als ein Scheinen in ihm zu haben, d. i. sich Begriff so zu sein, wie der Begriff in der Philosophie ist. Das *Sein* des Geistes [ist] nicht Sein, insofern es von der Tätigkeit unterschieden wird, sondern sein Sein ist eben diese Bewegung, sich als *Anderes* seiner selbst zu setzen, und dies Andere seiner aufzuheben, zum Scheine herabzusetzen und so in sich zurückzukehren; diese sich hervorbringende Idealität [. . .][6]

[Drittes Bruchstück]

Rassenverschiedenheit

§

Das allgemeine Naturleben der *Bewegung*, der freie Mechanismus des Sonnensystems und darin der individuellere der Erde ist im anthropologischen Leben – jener ganz untergeordnete Unbestimmtheit, dieser teils für sich noch nicht weiter konkrete Veränderung, teils ganz unbestimmte und untergeordnete Stimmung.

Erst die Erde kann als physikalische Individualität eine Besonderung zu qualitativ unterschiedenen Massen an ihr haben, und die physikalische Unterscheidung dieses Bodens des Men-

6 Text bricht ab.

schen, als anthropologische Besonderung an dessen allgemeiner Natur zur Existenz kommend, macht das aus, was die *Rassenverschiedenheit* der Menschen genannt worden ist.

§

Diese Unterschiede sind Qualitäten, weil sie der natürlichen Seele, dem bloßen *Sein* des Geistes angehören; aber der Begriff des Geistes, Denken und Freiheit, ist höher als das bloße Sein, und der Begriff überhaupt und näher die Vernünftigkeit ist eben dies, nicht qualitativ bestimmt zu sein. Die Unterschiede fallen in die *besondere* Natur des Menschen oder in seine Subjektivität, die sich als Mittel zur Vernünftigkeit verhält, wodurch und worin diese sich zum Dasein betätigt. Diese Unterschiede betreffen deswegen nicht die Vernünftigkeit selbst, sondern die Art und Weise der Objektivität derselben, und begründen nicht eine ursprüngliche Verschiedenheit in Ansehung der Freiheit und Berechtigung unter den sogenannten Rassen. Aber die Unterschiedenheit ist darum, daß sie die Objektivierung der Vernünftigkeit betrifft, noch groß genug, denn die Vernünftigkeit ist wesentlich dies, sich zum Dasein zu betätigen; – eine bloß mögliche Vernünftigkeit wäre gar keine, und alle die ungeheuren Verschiedenheiten unter den Nationen und Individuen reduzieren sich allein auf die Art und Weise des Bewußtseins, d. i. der Objektivierung der Vernunft.

Die Frage, ob das Menschengeschlecht von *einem* Paare abstamme, welche mit der Rassenverschiedenheit zusammenhängt, hat für [uns] kein philosophisches, sondern außerdem, wie sie sich auf die religiöse Geschichte bezieht, nur ein historisches und verständiges Interesse. Ohnehin würde es nur eine müßige Frage sein, ob die mannigfaltig verschiedenen Menschenstämme von verschiedenen ursprünglichen Menschenpaaren ihre Herkunft haben, und ein näheres Interesse für den Verstand kann die Frage nur in Beziehung auf die gemeinsame oder unterschiedene Abkunft der verschiedenen Menschenrassen haben. Die histo-

rische Untersuchung müßte die geschichtlichen Daten oder Spuren, soweit sich deren vorfinden, verfolgen und die Verschiedenheit als eine geschehene oder nicht geschehene Veränderung auf ihre Weise anzugeben bemüht sein. Aber solche Untersuchung ließe schon darum nicht erwarten, zu etwas Schließlichem zu kommen, weil das Resultat, daß, soweit die Geschichte oder Sage zurückgehe, sich nur die Verschiedenheit schon als vorhanden finde, auf diesem Felde immer schlechthin die Möglichkeit übrigläßt, daß noch ältere Begebenheiten uns nur unbekannt seien. Aber ohnehin muß die geschichtliche Forschung auf solchem alten Boden des noch ganz trüben Bewußtseins der Begebenheiten und Tat[en] bald abbrechen, und es ist nur der Verstand, der gegen das geschichtliche Datum der Abstammung von *einem* Paare seine Zweifel erhoben, indem er die vorhandene Verschiedenheit geltend macht und auf seine Weise dieselbe sich begreiflich zu machen bestrebt ist. Dies Verstehen steht auf dem Felde natürlicher Einwirkungen und äußerlichen Ursachen für die vorhandene Verschiedenheit und befindet sich also auf einem anderen Felde als das philosophische Denken, welches die Verschiedenheiten nur in der Bestimmtheit des Begriffs aufsucht, aber um das geschichtliche Entstehen und die natürlichen Ursachen derselben unbekümmert ist. Zugleich aber kennt der Begriff des Geistes sein Verhältnis zu den geschichtlichen und verständigen Forschungen. Die Vernünftigkeit des Geistes und ebendeswegen seine an sich qualitätslose Allgemeinheit steht für sich selbst über diesen unterschiedenen Qualitäten, weil sie Besonderheiten sind, dem natürlichen Dasein angehören und daher ein natürliches Entstehen haben. Sie befinden sich daher auf einem Felde, wo der natürliche Zusammenhang und die Wirksamkeit natürlicher Ursachen statthat. Nach der Seite des Daseins und ihrer Entstehung in demselben ist deswegen die Aufsuchung der natürlichen Ursachen und die verständige Betrachtung ihrer Wirksamkeit hier an ihrem Platz, und eine solche Betrachtung ist es

allein, die hier gültig sein kann; Vorstellungsweisen, worin die Idee und natürliche Existenz ineinander gebraut sind, wenn sie nicht mythologisch sind und gar die Prätention haben, etwas Philosophisches zu sein, sind nur phantastisch und unwürdig, daß der Gedanke einige Rücksicht auf sie nimmt; denn es ist die Unfähigkeit, den denkenden Begriff zu fassen und von ihm sich leiten zu lassen, welche dergleichen phantastische Extravaganzen hervorbringt.

§[7]

[Viertes Bruchstück]

§

Das *Allgemeine, von welchem* die sich unterscheidende, individuelle Seele sich unterscheidet, ist zunächst das unmittelbare Sein ihres in sich noch eingehüllten Lebens, welches zu einer Form, einem bloßen *Zustande* derselben, als *Schlaf*, herabgesetzt ist. Aber dies Allgemeine ist auf der anderen Seite die Substanz der Seele selbst, und so unterschieden von ihrer leeren Hülse, der Allgemeinheit als bloßer Form von Unmittelbarkeit oder Sein, ist sie das *innere* Allgemeine, die konkrete Natur der Seele, und im Verhältnisse zu dem Unmittelbaren, welches die *unmittelbare Einzelheit* der Seele ist, – die *Gattung* im Verhältnisse zum *natürlichen Individuum* als solchem.

§

Dies Verhältnis begründet den *Lebensprozeß* aller lebendigen wie der geistigen Natur, weil es dessen Gegensatz, die innere substantielle Allgemeinheit und die unmittelbare Einzelheit enthält. Er ist die Tätigkeit, die erste, nur unmittelbare Einheit zu dem Gegensatze zu bringen und sie zu einer aus demselben sich hervorbringenden Einheit zu erheben, die unmit-

7 nicht fortgeführt

telbare Einzelheit dem Allgemeinen einzubilden und gemäß zu machen und ebendamit das Allgemeine in dem Individuum zu realisieren. Er ist die *Entwickelung* des Lebendigen überhaupt und im Geistigen als Seele oder unmittelbar existierendem Individuum die *Bildung*.

§

Dieser Prozeß als am natürlichen Individuum erscheint in der Zeit, und die früher nur qualitativen Unterschiede (§) [erscheinen] als eine Reihe unterschiedener Zustände, in denen sich der Prozeß zur Totalität vollendet. Er ist die Reihe der Lebensalter, welche mit der unmittelbaren, noch unterschiedslosen Einheit der Gattung und der Individualität als einem abstrakten, unmittelbaren *Entstehen* der unmittelbar seienden *Einzelheit*, der Geburt, beginnt und ebenso mit der Einbildung der Einzelheit in die Gattung, welche hierbei als an der seienden, hiermit der Allgemeinheit nicht adäquaten noch adäquat werden könnenden [Einzelheit] nur als *Macht* erscheinen kann, – hiermit der abstrakten Negation der Einzelheit, dem *Tode*, endigt.

§

Was die Gattung am Lebendigen als solchem, ist die objektive Vernünftigkeit im Geistigen, und weil jene gleichfalls schon innere Allgemeinheit ist, so entsprechen sich hier die anthropologischen Erscheinungen der Entwicklung im Physischen und Intelligenten inniger. Allein die geistige Natur zeigt sich zugleich unabhängiger, und es finden sich eine Menge Ausnahmen, daß Kinder sich geistig früher entwickeln, als ihr Körper zu einer entsprechenden Ausbildung gelangt ist. Doch behauptet sich dabei auch das Sprichwort, daß der Verstand nicht vor den Jahren kommt.

Es sind vornehmlich entschiedene künstlerische Talente und besonders das musikalische, die sich oft durch die Frühzeitigkeit ihrer Erscheinung ausgezeichnet haben. Auch die Intelligenz hat durch Interesse und leichteres Auffassen

von mancherlei Kenntnissen und einem verständigen Räsonnement darin, besonders im mathematischen Fache, selbst auch in den sittlichen und religiösen Gegenständen eine solche frühzeitige Stärke gezeigt. Evelyn . . .[8]

Jedoch sind es vornehmlich artistische Talente, wo die frühe Erscheinung eine Vorzüglichkeit angekündigt hat. Frühe Entwicklung allgemeinerer Intelligenz dagegen hat nicht etwa die Folge gehabt, daß solche Individuen im Jünglings- und Mannesalter vor mittelmäßigen Talenten vorausgewesen und eine besondere Auszeichnung bewiesen hätten. Fertigkeit in Kenntnissen und im Räsonnement ist noch verschieden von dem Verstand im Charakter, sowohl dem intelligenten als dem praktischen, und solcher Verstand erfordert, daß der ganze Mensch fertig sei.

§

Der Prozeß der Entwicklung des Individuums (§) hat näher zu seinem Ziele, daß einerseits dasselbe zu dem Gegensatze seiner Selbständigkeit gegen das Allgemeine als die an und für sich seiende, fertige und bestehende Sache komme und andererseits derselbe so in ihm versöhnt sei, daß es in ihr seine wesentliche Tätigkeit und seine eigene Befriedigung allein zu finden das Bewußtsein habe. Die Entwicklung unterscheidet sich daher in die *drei* Perioden, 1) die der Entwicklung der zuerst nur natürlichen Einheit des Individuums mit seinem Wesen bis zu jener geistigen Vereinung, 2) die der objektiven Geistigkeit selbst, und dann 3) die der Rückkehr derselben zu der interesselosen, die Tätigkeit darum aufgebenden Einheit, – das *Kindes*alter, das *Mannes-* und das *Greisen*alter.

§

Die physische Entwicklung beginnt mit dem Heraustreten,

---

8 Vgl. *Memoirs illustrative of the Life and Writings of John Evelyn comprising his Diary from the year 1641 to 1705–6; and a selection of his familiar letters*, 2 Bde., London 1818

das ein Sprung ist, aus dem Zustande einer vegetativen, elementarischen Ernährung und gegensatzlosen Lebens überhaupt in den Zustand der Absonderung, des Verhältnisses zu Licht, Luft und einer vereinzelten Gegenständlichkeit, und durchs Atmen zunächst konstituiert es sich zu einem Selbständigen, welches die elementarische Strömung unterbricht, an einem einzelnen Punkte seines Organismus Speise einzieht und ebenso Luft einatmet und ausstößt.

Gegen das bloß quantitative Zunehmen und nur formelle Wachstum, wozu die Vollendung der Knochenbildung überhaupt und insbesondere das Hervortreten der Apophysen der Rückenwirbel zur Befestigung und Haltung der Rückenwirbelsäule gerechnet werden kann, ist die nächste qualitative Stufe, daß das Kind *Zähne* bekommt, sich *aufrecht* stellt und zu *gehen* vermag, so daß es jetzt seine Richtung nach außen und seine Individualität gewinnt.

Der *Knabe* ist zum *Jüngling* gereift, indem bei Eintritt der Pubertät das Leben der *Gattung* in ihm sich regt und seine Befriedigung sucht. Der Übergang des Jünglings oder Mädchens zum *Mann* oder *Frau* besteht nur darin, daß die Bedürfnisse von jener Stufe befriedigt seien, nicht in neuen Bedürfnissen, und ist darum durch kein physisches Entwicklungsmoment bezeichnet; außer daß etwa die vollendete Entwicklung der subjektiven Individualität, sich sträubend gegen ihr Aufgehen[9] in der Allgemeinheit und Objektivität, noch ein Ansichhalten und Verweilen in leerer Subjektivität, – eine Hypochondrie zu bekämpfen hat. Diese Hypochondrie fällt meist etwa um das siebenundzwanzigste Jahr des Lebensalters oder zwischen dasselbe und das sechsunddreißigste; – sie mag oft unscheinbarer sein, aber es entgeht ihr nicht leicht ein Individuum; und wenn dieses Moment später eintritt, zeigt es sich unter bedenklichen Symptomen; aber da es zugleich wesentlich geistiger Natur ist und vielmehr nur von dieser Seite her zur körperlichen Erscheinung wird, kann sich

9 Ms: »Aufgeben«

jene Stimmung unter die ganze Flachheit eines Lebens, das sich nicht zum Momentanen konzentriert hat, verteilen und hindurchziehen.

Indem nun aber das subjektive Interesse und Prinzip der Tätigkeit befriedigt und sich in die objektive Welt und physisch zunächst in seinen Organismus eingelebt hat, so löscht sich der bisherige Gegensatz der Lebendigkeit aus und endigt sich in die Verknöcherung und Unerregsamkeit, und diese zur Unmittelbarkeit gediehene Allgemeinheit endigt mit dem Verschwinden der daseienden und nur durch den Gegensatz zu Interesse, Tätigkeit und Lebendigkeit erregten Einzelheit.

Um von dem natürlichen Verlaufe des Geistigen durch seine Lebensalter bestimmter und konkreter zu sprechen, muß, wie zu der Schilderung der Rassenverschiedenheit, die Kenntnis der konkreteren Geistigkeit, wie sie in der Wissenschaft auf dem Standpunkte der Anthropologie sich noch nicht gefaßt hat, antizipiert und mit zur Unterscheidung der Stufen genommen werden.

[Fünftes Bruchstück]

c. *Die empfindende Seele*

§

Die Seele ist erstens bestimmt (§), aber zweitens ist sie zur Individualität bestimmt, und die Bestimmtheiten verändern sich zunächst an sich, so daß die Seele die allgemeine Substanz dieser Veränderungen und die Totalität der Bestimmtheiten ist. Die Wahrheit dieses Verhältnisses ist daher, daß die Bestimmtheit nicht durch eine andere verändert wird, sondern in der allgemeinen Seele unmittelbar eine aufgehobene und diese darin in sich reflektiert ist und so, in ihrer Allgemeinheit die Bestimmtheit negierend, erst als *für sich seiende* Individualität, nicht mehr nur als Individualität *an*

sich oder Zustand bestimmt ist. Oder die Seele ist und bleibt dies allgemeine durchgängige Wesen, in dem alle Besonderheit aufgelöst; in ihrer Individualität aber ist solche Besonderheit nun gesetzt, und *für die Seele*.

§

Die Seele *empfindet*, nicht indem sie nur als wach einer Welt von Bestimmtheiten sich gegenüber, sondern indem sie *sich* selbst bestimmt *findet*. Sie ist selbst das Gedoppelte, Unterschiedene, einmal die *bestimmte* Seele und das andremal die *allgemeine*, aber indem diese und die unterschiedene Seele eins und dasselbe ist, so ist sie in dieser Bestimmtheit bei sich selbst. Aber nicht nur ist auf diese Weise die Seele nur an sich Eine, sondern daß die Bestimmtheit als unterschieden von der Allgemeinheit der Seele und als *ideelle in ihr selbst* ist, dadurch ist die Seele in ihrer Bestimmtheit für sich.

Wenn das neutrale Wasser, indem es z. B. gefärbt und so nur in dieser Qualität oder Zustand ist, nicht nur *für uns* oder, was dasselbe ist, der Möglichkeit nach von diesem seinem Zustande unterschieden, sondern selbst von sich, als so bestimmtem, zugleich unterschieden wäre, so würde es empfindend sein. Oder die Gattung Farbe existiert nur als blaue oder als irgendeine bestimmte Farbe; sie bleibt die *Gattung* Farbe, indem sie blau ist. Wenn aber die Farbe als Farbe, d. i. nicht als Blau, sondern zugleich als Farbe gegen sich als blaue Farbe bliebe, – der Unterschied ihrer Allgemeinheit und ihrer Besonderheit nicht bloß *für uns*, sondern in ihr selbst existierte, so wäre sie Empfindung des Blauen.

§

Die Bestimmtheit oder der Inhalt der Empfindung ist noch ein Seiendes; die Seele *findet* sich so oder anders affiziert. Daß die Seele *sich* so bestimmt findet, dies ist es, daß die Bestimmtheit zugleich als *ideell* in der Seele gesetzt, nicht eine Qualität derselben ist, und indem die Idealität dieser Bestimmtheit nicht eine andere Bestimmtheit [ist], die an deren

Stelle träte und die erstere verdrängte, sondern[10] die Seele selbst die Idealität dieser Bestimmtheit [ist], die[11] in ihr, dem Endlichen, in sich reflektiert, d. i. unendlich ist, ist diese Bestimmtheit auch nicht ein bloßer Zustand. – Die Seele ist somit *freie* Lebendigkeit in der Empfindung und zugleich als *seiend* Bestimmtes, als Abhängiges. Der Inhalt der Empfindung ist ein Gegebenes, und die Empfindung selbst ist der Widerspruch der Reflexion der Seele in sich selbst und der Äußerlichkeit derselben; – ein Widerspruch, der in der Empfindung noch nicht aufgelöst [ist], sondern seine Auflösung in einer höheren Weise der Seele hat.

Die Endlichkeit einer Existenz, es sei einer natürlichen oder geistigen, besteht in einem Widerspruche, der sie in sich selbst ist, und es ist wesentlich, dies überhaupt, aber vornehmlich den bestimmten Widerspruch einzusehen, der die Natur einer bestimmten Existenz ausmacht. Die Empfindung ist diese erste Gestalt, in welcher die Seele als konkret, als Individualität, oder somit eigentlich erst Seele ist. Aber die Empfindung ist eben darum zugleich diese ganz untergeordnete Weise der Seele, weil sie dieser unmittelbare Widerspruch ist, das ganz Freie und zugleich als seiend bestimmt zu sein, so daß dieser Inhalt der Empfindung noch ganz unversöhnt, noch auf keine Weise geistiger Inhalt ist. Der Widerspruch der Empfindung allein ist es, welcher den Geist aus derselben hinaus oder vielmehr dazu treibt, sie aufzuheben, wie alles Höhere nur dadurch entsteht, daß das Niedrigere sich als Widerspruch in sich zu dem Höheren aufhebt. Diejenigen, welche die Empfindung oder das Gefühl für die wahre Weise des Geistigen und damit für die Weise, in welcher die Wahrheit für den Geist ist, halten, haben über das, was die Natur der Empfindung ist, sowie überhaupt über das, was Geist und Wahrheit ist, noch wenig nachgedacht.

---

10 Ms: »sondern daß«
11 Ms: »das«

§

Weil das, was einen Inhalt zum Inhalt der Empfindung macht, als ein *Seiendes* ist, ist es in vollkommener *qualitativer Beschränktheit*, eine unmittelbare Einzelheit. Ein solches Beschränktes ist aber nur so, daß seinem Anderen ebensogut das Sein zukommt; es ist ein Dasein, das nur den Wert der Möglichkeit hat, – *ein Zufälliges*. Dies macht die Zufälligkeit der Empfindung überhaupt aus, und die Empfindung heißt darum auch etwas bloß Subjektives, weil die Seele als empfindend überhaupt in beschränkter Qualität sich befindet und darum sich nach unmittelbarer Einzelheit verhält.

Die Subjektivität der Empfindung bedeutet die Beschränktheit und Zufälligkeit derselben im Gegensatz gegen das *Objektive*, den Inhalt, insofern er *an und für sich* selbst ist; seine Wahrheit besteht darin, daß er als bloßer Inhalt in sich selbst [ist], dessen Realität mit seinem Begriffe zusammenstimmt. Solches Wahre kann und ist denn auch –[12] Das Wahre, Gewußte oder Gewollte muß wesentlich ebenso ein Subjektives, der Intelligenz oder dem Willen Angehöriges, sein, als es seinem Inhalte nach objektiv ist. Aber eine solche Subjektivität, wie sie vernünftige Einsicht und vernünftiger Wille ist, ist eine ganz andere Subjektivität als die der bloßen Empfindung; diese letztere ist eben die nur ganz abstrakte Subjektivität, welche der Seele in ihrer noch ungeistigen nur *unmittelbaren Einzelheit* zukommt und einen wahren ebensowohl als einen falschen, einen guten sowohl als einen schlechten Inhalt haben kann.

§

Die Empfindung ist zunächst überhaupt unendlich *mannigfaltiger* Art, weil der Inhalt derselben eine *seiende Bestimmt-*

12 von »den Inhalt, insofern er« bis »ist denn auch« steht mit Verweisungszeichen am Rand. Da im folgenden Satz »sein« gestrichen ist, wäre vielleicht so zu lesen: »Solches Wahre kann [sein] und ist denn auch wesentlich ebenso ein Subjektives . . ., als es seinem Inhalte nach objektiv ist.«

heit ist, diese aber zunächst den formlosen Unterschied, die vielfache Mannigfaltigkeit an ihr hat. Indem die Empfindungen nach diesem ihrem mannigfaltigen Inhalte betrachtet werden, so wird von demselben die Form, nach der er Empfindung ist, weggelassen, und es wird also von den Bestimmtheiten in ihrer sonstigen objektiven Form die Rede.

§

Insofern dabei die Empfindung nach dem Gegenstande, inneren oder äußeren, von welchem sie erregt werde, bestimmt wird, so liegt in dieser Betrachtung ein Unterschied von dem Empfindenden und dem Empfundenen, dem fühlenden Subjekte und gefühlten Objekte, sowie ein Verhältnis, so daß das Objekt einen *Eindruck* auf das Subjekt mache, dieses von dem Gegenstande *affiziert* werde, der Gegenstand Ursache oder Erregendes usf. sei. Alle diese Unterschiede aber gehören noch nicht dem Standpunkte der Empfindung selbst an, sondern einer späteren Reflexion der Seele, insofern sie sich weiterhin zu *Ich* und dann zum *Geiste* bestimmt hat, – oder wenn *wir* sogleich bei der Empfindung sie nach solchen Unterschieden betrachten, [gehören sie] *unserer äußeren* Reflexion an. Wenn ich sage, ich fühle *etwas* Hartes oder Warmes oder sehe *etwas* Rotes, oder ich habe ein Gefühl von *Recht* und *Unrecht*, so gehört diese Unterscheidung meinem Bewußtsein oder Reflexion an, welche die Unterscheidung von subjektiver Empfindung und deren Gegenstand macht, – eine Unterscheidung, welche der Empfindung als solcher noch nicht angehört. – Ich empfinde Freude, Schmerz, Zorn usf. ist insofern ein pleonastischer Ausdruck, als Freude, Schmerz, Zorn usf. selbst Empfindungen sind, und dieser Ausdruck spricht nur zuerst mein Empfinden überhaupt und dann die besondere Empfindung aus, die ich habe.

§[13]

Indem das, was ich empfinde, als *Seiendes* in mir ist, welchen Inhalt auch dasselbe weiter an sich habe, so bin ich als empfindend, nur als *Seele* bestimmt. *An sich* ist die Seele *Ich, Geist*; aber die Unterschiede als Seele, Ich und Geist betreffen eben die unterschiedene Bestimmtheit, in welcher dies Ansich existiert. Die Seele aber überhaupt oder der noch als *seiend* bestimmte Geist ist noch der Geist in Leiblichkeit, und die Empfindung ist daher unmittelbar zugleich ein *Leibliches*. Die Empfindung gehört der noch *unmittelbaren Einzelheit* des Geistes an, und dies ist die nähere Bestimmung der Subjektivität (§), die der Empfindung zukommt.

§

Die Bestimmtheit der Empfindung ist noch als eine *unmittelbare* Affektion in der Seele, der Geist selbst damit noch als unmittelbarer Geist bestimmt. In dem Empfinden als solchem ist daher die Seele noch nicht *frei*. Selbst im Gefühle der Freiheit ist die Seele nach der Seite unfrei, nach welcher sie die Freiheit fühlt; diese Seite der Unmittelbarkeit ist es deswegen, an welcher alle Zufälligkeiten und Partikularitäten des Subjekts in die Freiheit sich einmischen. – Ferner aber ist die Unmittelbarkeit des Geistes als empfindenden in ihrem bestimmten Sinne zu nehmen, sie ist die *Leiblichkeit*; die Empfindung muß daher wesentlich als *Leibliches* gefaßt werden. Welchen Inhalt die Empfindung sonst auch habe, zum Beispiel auch wenn sie religiöse Empfindung ist, ist sie unmittelbar zugleich in einer Leiblichkeit.

§

Die Empfindung, weil sie leiblich ist, ist insofern *animalisch*. Aber ein anderes ist die Animalität des Tieres, welches nicht Mensch ist, und ein anderes die Animalität des Menschen. Die

---

13 Der folgende Paragraph ist eingeklammert und deshalb wahrscheinlich als getilgt zu betrachten.

anthropologische Betrachtung kann deswegen nicht bei der Animalität des Empfindens stehenbleiben, sondern hat dasselbe als Empfinden der Seele zu fassen und deswegen als *zweiseitig* zu erkennen. Nämlich es ist vorhin (§) zwischen der *bestimmtseienden* Seele und der Seele als *allgemeiner*, für welche jene ist, unterschieden worden. In der Seele tritt diese Unterscheidung erst in dem Empfinden ein, und sie ist es, welche zugleich schon in dieser Sphäre die Seele des Tieres von der geistigen unterscheidet.

§

Die Empfindung überhaupt ist zwar die Rücknahme und Aufheben der unmittelbaren Wirklichkeit der organischen *Einzelheit* in der *Allgemeinheit* oder Gattung, so daß die Einzelheit nunmehr als konkretes Moment der Allgemeinheit ist (*Enzyklop. der philos. Wissensch.* [1817] § 273 u. 276)[14]. Aber im Tiere ist und bleibt diese *Einheit* des Individuums und der Gattung selbst in ihrer Unmittelbarkeit, und die *Gattung* ist nicht *für sich* in ihrer einzelnen Bestimmung, oder die bestimmte Seele ist nicht *für* die *allgemeine* Seele. Die geistige Seele aber ist eben dies, *als allgemeine für sich zu sein.*

Dies Fürsichsein der allgemeinen Seele aber ist *zunächst abstrakt*; – hier nämlich, wo sich noch keine Bestimmtheit in diesem allgemeinen Medium gesetzt hat. Dieser ideelle Raum ist daher noch unbestimmt und leer, – er ist die tabula rasa, welche erst erfüllt werden soll und die als die abstrakte

14 § 273: »Die organische Individualität ist erst Subjektivität, insofern ihre Einzelheit nicht bloß unmittelbare Wirklichkeit, sondern ebenso aufgehoben und als konkretes Moment der Allgemeinheit ist und der Organismus in seinem Prozesse nach außen die selbstische Sonne inwendig behält. Dies ist die animalische Natur, welche in der Wirklichkeit und Äußerlichkeit der Einzelheit, ebenso dagegen unmittelbar in sich reflektierte Einzelheit, in sich seiende subjektive Allgemeinheit ist.«
§ 276: Der tierische Organismus »ist daher α) sein einfaches, allgemeines Insichsein in seiner Äußerlichkeit, wodurch die wirkliche Bestimmtheit unmittelbar als Besonderheit in das Allgemeine aufgenommen und dieses dadurch ungetrennte Identität des Subjekts mit sich selbst in jener ist . . .«

Idealität zugleich absolut weich genannt werden kann. Aber freilich wird dies Erfüllen nicht durch sogenannte Eindrücke von außen geschehen, etwa in der Weise, wie durch ein Petschaft Bilder auf Wachs abgedruckt werden. Was in dem Geiste zur Existenz kommen kann, kann nur so in ihn kommen, daß er dasselbe selbstbestimmend in sich setzt. Die Empfindung ist daher als Empfinden der geistigen Seele das Zweiteilige, das eine Mal als *Affektion* zu sein, welche der empfindenden, individuellen Seele überhaupt angehört, das andere Mal aber [. . .][15]

[Sechstes Bruchstück]

γ) Die reale Individualität der empfindenden Seele[16]

§

Die Empfindungen, sowohl äußere als innere, sind bestimmte, und zunächst als der formellen Individualität, dem Empfindenden überhaupt angehörig schließen sie sich gegenseitig aus, verdrängen einander und sind so in der Zeit spurlos verschwindende äußere Begebenheiten an dem Subjekt. Die Seele aber ist nicht seiende, unmittelbare, sondern *allgemeine* Substanz, somit ist sie in sich das *Bestehen* des Mannigfaltigen und nicht ein bloßes Durchlaufen von seienden Empfindungen, sondern das Aufbewahren von ideell gesetzten. Denn die bloße, abstrakte *Negation* des Seienden wird in der Seele zu einem Aufgehobenen als *aufbewahrten*; – ein Übergang, der im Begriffe und zeitlos ist und bei welchem daher auch die Bestimmung des Seienden als eines Jetzt und desselben, insofern es ideell ist, als eines *Vergangenen* und *Gewesenen* nicht das Wesentliche, sondern vielmehr das erst in der weiteren Form des äußerlichen Sinnlichen Hinzukommende ist.

15 Text bricht ab.

16 am Rand: »α) Empfindung überhaupt β) Äußere und innere Empfindung«

Die Seele ist als diese insichseiende Allgemeinheit des Bestimmten der *unendliche Raum*, in welchem der Inhalt unmittelbar als aufbewahrter ist; der Durchgang einer Affektion zur eigentlichen Erinnerung, welcher durch das Bewußtsein und Anschauung eines äußerlichen Gegenstandes *vermittelt* ist, hat hier noch nicht seine Stelle, sondern gehört einer entwickelteren Stufe des Geistes an. – Dieser so in der Seele ein Bestehen erhaltende Inhalt der Affektionen gehört nun zu dem *eigenen Bestimmtsein* der Seele, wie die Bestimmungen, welche die Grundlage der Triebe, Neigungen usf., überhaupt der inneren Empfindungen der Seele ausmachen; und daß dieser Stoff [als] Inhalt empfunden werde oder aus dem *Ansichsein* in das *Fürsichsein* der Seele heraustrete, ist ein Übergang und vermittelnde Tätigkeit, welche erst später als *reproduzierende* Tätigkeit des Geistes überhaupt zu betrachten ist.

§

Ferner nun sind die Empfindungen, wie sie als Arten bestimmt worden sind, beschränkte, qualitativ unterschiedene, auseinanderfallende Bestimmungen. Die Seele aber ist individuell überhaupt und das Mannigfaltige, das an sich zum Kreis der Totalität gehört, in ihr zur Einheit verbunden. Der Inhalt ist an ihm selbst nur das Konkrete jener vereinzelten Bestimmungen, und diese *ansichseiende* Verknüpfung macht die *Objektivität* desselben aus. Die Seele ist jedoch noch nicht als *Subjekt* und nicht als Geist bestimmt, darum ist der Inhalt *für dieselbe* noch nicht in einer eigentümlichen Objektivität, d. i. entwickelten und in ihre Bestimmungen zugleich ausgelegten Einheit (wovon nachher noch näher); die Seele hat aber überhaupt die Bestimmungen der Empfindung als einen zum Konkreten vereinigten Inhalt in ihr, und was sie aus sich reproduziert, sind solche Ganze von Inhalt.

§

Dieser konkrete Inhalt hat hier noch keine der weiteren näheren Bestimmungen, welche er daher erhalten wird, daß

er durch das Bewußtsein und den Geist hindurchgegangen und durch sie gebildet worden wäre. Er ist aber auch nicht nur irgendein Inhalt, sondern *an sich* der allgemeine Inhalt, aber zugleich für die einzelne Seele individualisiert; die ganze – zunächst noch *zukünftige* – Welt des Individuums liegt in seiner Seele. Aber dies, was noch in ihr eingehüllter Stoff ist, wird ihm erst durch das Bewußtsein und die Tätigkeit des Geistes als seine Welt vorgeführt werden.

§

Insofern das Individuum noch als empfindendes existiert, ist noch nicht an den Unterschied eines objektiven Daseins und äußerer oder innerer, überhaupt gegebener Dinge gegen die Subjektivität der Seele zu denken. Die Empfindungen sind seiende Affektionen, ob ihre Bestimmtheit späterhin als durch ein Objekt veranlaßt, als Eindruck von außen, oder ob [sie] als durch vorhandene innere Affektionen bewirkt angesehen werde.

§

Indem vorhin das Empfinden überhaupt betrachtet worden ist, so ist nunmehr das Empfindende als Individuum bestimmt[17], welches zu betrachten ist, und es ist zunächst die Bestimmung anzugeben, welche in das Empfinden kommt, dadurch daß es ein individuelles ist; wie der Stoff des Empfindens durch die Individualität der Seele bestimmt wird, ist soeben angegeben worden. Das Empfinden aber als [das] der individuellen Seele ist, daß sie als empfindend *für sich selbst* ist, – d. i. daß sie sich empfindet und in dieser Unterscheidung zwar, aber darin in unmittelbarer Beziehung auf sich und bei sich ist.

§

Die *sich* empfindende Seele aber ist bestimmt und beschränkt überhaupt, weil sie nur erst auf unmittelbare Weise [ist,]

---

17 am Rand: »bestimmt, in der Macht eines anderen, seiner, seiner Sinne nicht mächtig – im Gegensatz gegen Freiheit des Bewußtseins«

näher aber ist sie ihrer *selbst nicht mächtig*. Daß sie frei und ihrer mächtig wäre, dazu gehört, daß ihr Inhalt und ihre natürlichen Bestimmungen sich in ihr als ideell bestimmt hätten und sie abstrakte, bestimmungslose Beziehung auf sich selbst, – *als Ich wäre*. Hiermit wäre verbunden, daß sie ihre Bestimmungen von sich abgetrennt, sie außer ihr selbst gesetzt hätte, und daß sie als *andere*, denn sie ist, als für sich seiende Objekte [ihr] gegenüberstünden. So wäre sie *Bewußtsein*, das abstrakte Ich, für welches der Inhalt als für sich seiender Gegenstand, als eine vorhandene Welt ist. Daß die Seele ohne Freiheit und daß ihr Inhalt ohne seine von ihr unterschiedene Objektivität an ihm selbst ist, ist eins und dasselbe. Erst als *Bewußtsein*, nur als diese Negativität ihrer Bestimmungen, das abstrakte nur bei sich seiende *Ich*, ist [sie] die *Macht* über dieselben, welche sie von sich ausgeschlossen hat. Aber nicht frei und mächtig *ihrer* selbst ist die Seele, insofern ihr noch unabgeschiedene, unmittelbar ihr immanente Bestimmungen zukommen, insofern sie somit überhaupt noch auf unmittelbare, natürliche Weise existiert.

§

Es ist gerade um der noch unmittelbaren Einheit der erst empfindenden Individualität mit sich [willen], daß die Seele in dieser Form als *subjektive* Seele zu bestimmen ist, – zum Unterschiede von der Objektivität des Bewußtseins und dann des Verstandes.

Es ist eine alte Vorstellung, daß der primitive Zustand der Menschen als ein Zustand der Unschuld oder als ein goldenes Zeitalter von einfacher Lebensweise, einfachen, genügsamen, von Leidenschaften freien Sitten aufgefaßt wird. Dieser Vorstellung ist in neuerer Zeit zuerst als einer geschichtlichen Theorie, die nachher von da auch in die Philosophie überging, die Bedeutung gegeben worden, daß dieser Zustand ein geistiger Zustand sowohl der Reinheit des Willens als eines ungetrübten Durchschauens der inneren Lebendigkeit der Natur und eines klaren Anschauens der

göttlichen Wahrheit gewesen sei. So daß der spätere Aufgang des Bewußtseins, alle Kenntnisse von Gott und von Pflichten seiner Verehrung wie von den Gesetzen der Natur, einerseits nur eine Trübung und Verderben jenes göttlichen Lebens und Schauens gewesen, andererseits alles, was unter solchem Vorkommen noch von höherem Inhalt und Wissen sich zeige, nur nachgelassene Trümmer und Spuren aus jener ersten Reinheit und Klarheit seien. Es soll diese Vollkommenheit wesentlich nicht als eine selbstbewußte Sittlichkeit des vernünftigen Willens, noch als eine gedachte und wissenschaftliche Einsicht in die Gesetze der Natur und des Geistes, noch als ein begreifendes Erkennen des göttlichen Wesens bestimmt [werden], sondern im Gegenteil ist dasjenige, wodurch solcher Zustand ein Leben in der Wahrheit sei, eben die noch ungetrennte Einheit des intelligenten und natürlichen Lebens, des Denkens und Empfindens. – So leicht, faßlich und selbst anmutig sich solche Ansicht für die Vorstellung macht, so zeigt sie sich doch bei näherer Betrachtung, nicht nur oberflächlich zu sein, sondern selbst auf der gänzlichen Verkennung der Natur des Geistes, auf der Verkennung des Begriffes überhaupt zu beruhen. Denn der Begriff, und dann der als Begriff existierende Begriff, der Geist, *ist* nur, insofern die durch Aufheben der Unmittelbarkeit für sich seiende Idee ist. Die unmittelbare Idee überhaupt ist nur die Natur, und der unmittelbare Geist nur der schlafende, nicht der selbstbewußte, noch weniger der wirklich denkende, wissende und erkennende Geist. Die Natur aber, in ihrer Wahrheit ist sie die ansichseiende *Idee*, das Leben des *Allgemeinen* in sich. Aber eben das Allgemeine ist nicht das Unmittelbare des Daseins; die Natur, wie sie in ihrer Unmittelbarkeit ist, bietet sie das Schauspiel der sinnlich bunten Welt dar. Sinnliches Dasein heißt nichts anderes als das[18] Außersichsein des Begriffs, der in die Verworrenheit und Ver-

18 Ms: »als die in die«

gänglichkeit der Erscheinung verlorene Begriff. Wenn aber der Geist sich *anschauend* verhält, so verhält er ebendamit sich nur auf eine unmittelbare, d. i. sinnliche, sich selbst und seiner Freiheit äußerliche Weise und nur *zu* jener äußerlichen Weise und unvernünftigen, unwahren Gestalt der Natur. Nur erst für denkenden Geist ist die Wahrheit, die Idee als Idee; der denkende Geist aber ist nicht der empfindende und anschauende. Es hilft nichts zu sagen, jenes primitive Anschauen der Natur sei nicht ein sinnliches, äußerliches Anschauen, sondern ein Schauen durch die Äußerlichkeit der Natur, eine Gegenwart ihres Zentrums, ein intellektuelles Anschauen, indem eben in dieser Ursprünglichkeit das Denken sich noch nicht von dem Anschauen losgerissen und zum reflektierenden Erkennen sich bestimmt habe. Allein eben diese *nur unmittelbare* Einheit des Denkens und Anschauens ist es, worin nur das Anschauen gesetzt ist; es ist ein leeres Wort, davon zu sprechen, daß es nicht bloß Anschauen, sondern vielmehr das Denken darin enthalten sei. *An sich* ist freilich die Natur sowohl als der Geist Denken; aber das Denken ist eben dies, nicht bloß an sich, nicht in der gegensatzlosen Einheit und Unmittelbarkeit zu sein, und wenn es nicht bloß als innere Natur, sondern existierendes Denken sein soll, so ist es nicht in seiner nur an sich seienden Einheit mit dem Anschauen geblieben. Dieses Denken, um Wissen von dem Wahren zu sein, überhaupt daß das Wahre für dasselbe sei, muß freilich nicht auf dem Standpunkt der nur trennenden Reflexion stehenbleiben, sondern, als Idee, zur objektiven Einheit sich hindurchgearbeitet haben. Das Denken ist nur Wissen und Erkennen, insofern es sich befreit hat, und zwar befreit wesentlich von der Weise der bloßen Unmittelbarkeit der Seele; diese Unmittelbarkeit werde nur als Anschauen oder als Einheit des Anschauens und Denkens genommen.

Notiz zu Hamann

[1828]

Hamann, – Drama oder Roman.

Roman vertritt bei uns die Stelle der Dramen – weil [der Mensch heute den] Zwiespalt der Charaktere in sich selbst abmachen muß. – Die Versöhnung mit sich; – [man ist] fertiger in *seiner* Art, – Untergang – Charakter kann ebenso als Fertigkeit, Versöhnung, wie als Untergang gefaßt werden.

Untergang ins Philisterleben – Aufgeben der schweren Tränen der Leidenschaften Ideal. Hamann [hat] nicht Ideale, Vorsätze der Jugend durchlaufen – nicht Allgemeines, Ideale [haben] sich in ihm angekündigt, – nicht Kunstanschauung. Sogleich auf einzelne Individualitäten gerichtet – deren Besserung, Berichtigung. Keine Poesie der Jugend. –

In Freundschaft sozusagen steckengeblieben, d. h. Richtung auf die Einzelheit. Polemik – nicht des Ideals gegen die Wirklichkeit.

Deutsche [sind] nicht, niemals bei sich zu Hause – von Anfang ihrer Geschichte an – Raubzüge – Völkerwanderungen – ehrlich – d. i. positive Gewohnheit – und theoretisch – Extravaganz – nicht Charakter.

Moderne Zeit – Schilderungen – Verschiedenheit der Art, außer sich zu sein, d. i. verrückt zu sein.

Hamanns Kantkritik, [Werke Bd.] VI. S. 183, 186/87. Ein anderer Keim späterer höherer Selbsterziehung von innen heraus, dessen Zeit ist, in der Jugend zu erwachen, tut sich nicht bei Hamann hervor; – eine Poesie der Jugend, wenn man will eine Phantasterei, Leidenschaft; – ein zwar noch sehr ideales, allgemeines, unreifes, aber festes Interesse, Leidenschaft für einen Gegenstand der geistigen Tätigkeit, Wissenschaft, der für das Leben entscheidend wird.

Hamann nicht in dieser Qual der Pietisten – Sündigen, Buße tun – aber [man] fühlt keine Sünden. [Sich] quälen, sich für sündig zu halten – das Sublime, höchste[r] Kummer, seine Sünden nicht einzusehen; s. Hahn[1] – den *Eigendünkel*, klagselig sich zu einem Sünder zu machen, sich anlügen, ein Sünder zu sein, daß man ein Sünder sei, und Gnade Gottes – Hamann war wirklich ein Sünder; schlechte Streiche.

1 Ph. M. Hahn, *Hinterlassene Schriften*, Heilbronn 1828. Hegel machte Exzerpte aus dieser Schrift (vgl. *Berliner Schriften*, S. 695), z. B.:
»[S. 5] Ich bat Gott, daß er meine Härte zermalmen, mein Herz weich machen, mir Buße bereiten und Glauben schenken möchte. Ich spürte aber keinen Erfolg; bei den zehn Geboten kam ich zwar durch . . ., doch ich war in Not, und als ich dennoch zum Nachtmahl ging und kein Gefühl meiner Sünden noch der Gnade Gottes und der Versöhnung durch Christus hatte, so glaubte ich, ich habe das Nachtmahl unwürdig empfangen; allein ich fand in einem Gebetbuche, wenn man meine, man habe das Nachtmahl unwürdig empfangen, so soll man nur ernstlich zu Gott bitten.
. . . Hernach die Sünden meiner Jugend und die Reizungen der Unkeuschheit, die mit zunehmendem Alter immer stärker wurden – und ich mich bei Donnerwetter und bei Nacht immermehr fürchtete, und endlich unziemliche Gedanken von Gott – dies alles demütigte mich so sehr, daß ich mich für den größten Sünder ansah.
S. 11. Was mir in den Erbauungsstunden der Pietisten gefiel, war, daß sie so kindlich und offenherzig von den Eindrücken, die das Wort Gottes auf sie gemacht, von ihrem Sündenelend und von der Gnade Gottes in Christo, die sie erfahren, redeten, einander als Brüder liebten, sich durch Gesang und Herzensgebete zu weiterem Ernst erweckten . . .«
Dazu notierte Hegel: »Das einseitige, ewige Einerlei von Sünde und Gnade ist zwar für Anfänger gut, denn auf diesen Grund muß ein Christ anfangen zu bauen; aber es gehören noch mehrere Wahrheiten zum ganzen Evangelium.«

Zwei Entwürfe zur Reformbill-Schrift[1]

[1831]

I.

Der englische Pöbel begeht *excès tout nets*, im Sinne eines partikularen Interesses der partikularen Substanz – Dampfmaschinen zerstören, –
der französische in einem allgemeinen politischen Motiv, Julitage, Dezemberunruhen, Ministerprozeß, Febr. Kirchen, Verschwörung der Karlisten, – führt auf seine Weise aus, was der Regierung zukommt.
Man sagt verteidigend oder wenigstens entschuldigend: »Das hat das Volk getan.« Man muß nicht vergessen, wie gereizt [es ist]; es hat unrecht gegen das Gesetz, aber aus gerechtem Prinzip, – hat sich nachher wieder zur Ruhe begeben. Wenn im Gegenteil die Regierung aus einem ebensolchen politischen Motiv gegen das Gesetz revoltierte, plündern ließe [usw.], würde man dieselbe auch so entschuldigen [?]. Schreien über die ärgste Tyrannei.
Das englische Volk ist das am wenigsten politische; das politische Leben ganz schwach. Verkaufen der Stimme, wie das römische Volk in den letzten Zeiten der Republik. Die Kaiser gaben ihm, wie die Parteihäupter, Getränke und Geldgeschenke und ersparten ihm nur die Mühe, für das Geld, das es bekommen, auf dem Markte zu schreien, sich zerprügeln und morden zu lassen, dreinzuschlagen. Sein Interesse war in der einen wie in der anderen Situation Korn und Geld und *circenses*, und dies wurde in beiden befriedigt.
Freiheit – für Geld – und dem Meistbietenden meine Stimme zu geben.

1 vgl. auch *Notizen und Aphorismen* Nr. 30 ff., S. 567 f.

aber für die Bildung solchen Mittelpunkts die Burgflecken unentbehrlich – vom Minist[erium] viele abhängig.
α) eine neuere Hauptmaxime, daß d. Minist[erium] keinen Einfluß –, nicht nur gegen den ungeschickten, äußerlichen Betrug; – aber Beamte – dagegen Zeitungen.
β) König hat d. Min[ister] zu ernennen – sogar Ehrenpunkt, – nur *einen*, der dann das Minist[erium] formiert. Dieses Minist. weiß sich die Major[ität] zu verschaffen – s. u. α.).
Geringere Schattierung der Parteien. In Hauptmaxime dieselbe Aristokratie noch nie so weit wie jetzige Reformbill vom vorigen, – aber Tür und Tor aufmacht [zu] Extremen, ganz anderen Differenzen, dem demokratischen Extreme.
Reduktion des Königs zum Siegespr*oclamateur – électeur.*
Regierung wird problematisch, König unverantwortlich.
Der bereits zur Heerstraße gewordene Weg, daß die Versammlung die Regierung ganz an sich reißt, den König zu nötigen, d. Minist. zu entlassen.
Ludwig XVI. – Jakobiner – dann erst vollends ruiniert; – auch jetzt in Paris Hauptquartier in die Deputiertenkammer in Frankreich verlegt. Es fehlt nicht, daß nicht eine Regierung sei – beim *Comité de salut public*, – aber was für eine?*
Es wird dem Minister übelgenommen, gesagt zu haben, daß der König seine Zustimmung zur Reformbill gegeben. Einfluß dadurch ungehörig; – Lords, Herzöge dürfen Einfluß, Patrimonate haben**.
Nr. 93 Staatszeitung [1831], Lord Wellington: »Es würden an der Stelle derjenigen Männer, denen jetzt die Sorge für das öffentliche Interesse im Parlament anvertraut sei, ganz andere treten, und darauf könne er nicht ohne Sorge blicken.«

* [Am Rand:] In England nicht die Garantie – Unterschiede von Gesetzen und Ordonnanzen – ohnehin illusorisch – sondern offen Parl[ament] ist Administration

** [Am Rand:] Gegengewicht, den Nachteil aufwiegen – so viele talentlose, unwissende, rohe – Dieser Nachteil in projektiertem System nicht aufgehoben.

In Frankreich immer *novi homines* – bei neuster Revolution *Odilon, Baude* usf., – Minister, ohne Staatsmänner, *hommes d'Etat,* der Kammern [zu sein]. Nichts leichter als *principes,* – nicht über diese hinaus, immer das Allgemeine, dadurch immer zum Regieren getrieben. Nur das Regieren verändert sich, wenn sie Minister, – in England nicht (außer etwa die Ersparnisse).
Derselbe praktische konkrete Sinn schon bei Parlamentsgliedern der Opposition – nicht abstrakte Theorien.
Hetze um Minist. gibt solche Interessen für die, die das Allgemeine immer im Kopfe (unbewußt?).
Die politische Ökonomie [hat] Fortschritte gemacht, die abstrakte Gewerbefreiheit –
– alles getan, d. h. die Regierung [hat] es aufgegeben, [sich einzumischen,] doch inkonsequent; – genötigt, für die Armen zu sorgen (in England Zweig der Staatsverwaltung).
– kommt von einer andern Seite unter Dach, auf eine fürchterlichere Art, scheußlichere Gestalt, zu der es [die Regierung hat] gedeihen lassen: äußerste Not, Wut und Roheit dieser Not, wie die ganze irländische Population.
Damit vor Rel[igion] – moralischer Bildung, Lesen und Schreiben, allen den Gewohnheiten der Zucht.

Notizen und Aphorismen
1818–1831

Zur Philosophie

(1)

Einseitigkeit der Philosophie ist das liebste Gerede, das man am häufigsten hört, und diese Kategorie gilt für einen Talisman, der ein für allemal gegen jede Philosophie, gegen jede Zumutung derselben usf. aushilft; ein absoluter Harnisch, an dem eine Prätention derselben wenn nicht an Bekanntschaft, doch auch an äußerer Achtung abgleitet. Eine Philosophie ist einseitig, weil sie eine besondere ist, und eine solche ist sie, weil sie eine bestimmte ist, oder besser überhaupt, weil es noch andere, abweichende von ihr gibt. – Was ist also zu tun, um nicht in solche Einseitigkeit zu verfallen? Die Klugheit gibt unmittelbar ein, sich nicht bloß mit *einer,* sondern mit den verschiedenen Philosophien bekannt zu machen; auf diese Weise nur setzt man sich in den Stand, erst *wählen* zu können, damit selbsttätig und selbständig zu sein. Ist dies nicht klug, ist dies nicht der hausbackene Verstand, der sich solches vor- und umsichtige Benehmen besonnen ausgedacht hat und sich wohl und vorzüglich dabei befindet?

Ohne Unglück ist solches Benehmen jedoch nicht; denn nachdem die Nüchternheit, um sich vor Einseitigkeit zu bewahren, zur Wahl sich entschlossen haben wird, so ist das, was sie gewählt hat, selbst wieder eine bestimmte, eine besondere Philosophie; denn sie ist unmittelbar von denen *verschieden,* aus welchen sie gewählt worden ist, oder auch gegen welche sie aus sich selbst etwas, das sie eine Philosophie nennt, produziert hat. Dieser hausbackene Verstand, indem er die Einseitigkeit vermeiden will, fällt damit nur selbst in sie, und seine Klugheit hat ihm nicht nur nichts geholfen, sondern ihn zu dem verführt, dem er entgehen will. Kant hat die Wolff-

sche, Humesche Philosophie gekannt, sich eine eigene gegen sie gemacht, – also eine einseitige usf.
Es ist nur *ein* Weg, die gefürchtete Einseitigkeit zu vermeiden: nämlich von der Philosophie dispensiert zu sein, weil eine jede einseitig. Der Verstand enthält sich dann auch, zu wählen, sich zu entscheiden. Seine Philosophie haben oder gar zu wissen, daß es mit der Philosophie nichts sei, mit jeder nichts, dieses Negative, *Leere*, dem ist nicht abzusprechen, daß es *von Einseitigkeit frei* sei, – von der Einseitigkeit irgendeines *Inhalts* nämlich. Eben damit tritt sogleich wieder eine andere Einseitigkeit ein; denn *Unwissenheit* ist wieder nur *eine* Seite, etwas Besonderes, weil ihr ein anderes Besonderes, nämlich Kenntnis und Wissenschaft, gegenübersteht. In der Tat ist der Verstand mit seiner Hausbackenheit so nur vom Berge seiner Absurdität in den Abgrund seiner Dummheit herabgefallen. O du glückseliger Sancho Pansa! Wer, der den *Don Quichotte* gelesen, hat nicht sein Vergnügen an dir gehabt!

(2)

1. Taten* des sich wissenden Gedankens. – Was, und Reihenfolge, in der der Gedanke es vor sich gebracht –
2. Mannigfache *Verschiedenheit* der zufälligen philosophischen Meinungen – Geben Entwicklung –
3. Beziehung auf Religion, Staat, Kunst –
a) *Zusammenhang* – Grundinhalt derselbe
b) Unterschied – Bewußtsein
c) Gegensatz – Philosophie *freier* Gedanke – rein in sich
   α) Wahrheit
   β) *Verkennung* des religiösen Inhalts
      αα) wirklicher Gegensatz – in alter Religion unwahr
      ββ) nur gemeinter
d) *Anfang* – und was aus Zusammenhang

* [darüber:] im Allgemeinen Bestimmung des Gegenstands.
[darunter:] *freie, wie Geschichte.*

(3)

Haben die alten Völkersagen einen religiösen oder einen geschichtlichen Ursprung; sind es in Symbole verhüllte Religionssysteme, oder sind es in Fabeln verhüllte Geschichtserinnerungen?

(4)

Totendienst [der Ägypter].

Zu § *Veränderung, Untergang*

Aus der Ehre der Toten geht nichts hervor für Glauben an Unsterblichkeit des Geistes, da die Ägypter dem Vieh ebensolche Ehre erzeigten. Bei vielen Völkern [wurden] verstorbene Heroen zu Göttern erhoben; durch diesen Weg [sind sie] dazu gekommen, das Höhere als ein Geistiges zu fassen – dies nicht bei den Ägyptern; [sie haben] keinen Heroen geopfert, sondern nur *Lebendigem*, und zwar Vieh. – Zwar Totengericht – über die verstorbenen Könige sowohl als andere – von den Priestern gehalten – es sei von großer Wirkung gewesen, die vor diesen üblen Andenken [bewahre]; – Osiris' Totengericht – häufig vorgestellt. Aber an christliche Idee von Vergeltung und Bestrafung des Geistes darf man eben nicht denken – kein geistiges Totenreich – denn nach 3000 Jahren wieder als menschlicher Leib – indessen erhalten als Leben – in Tieren; – also nicht Annahme eines bevölkerten Hades – Unsterblichkeit beruht auf dem Gefühl der *Unendlichkeit* des Geistes in sich – aber dieser nicht vorhanden – sonst hätten sie sich nicht dem Vieh gleich, ja dieses nicht höher geachtet. – *Einbalsamieren*, das *Sterbliche* erhalten. Hätten sie an die Unsterblichkeit des Geistes geglaubt, [so hätten sie] nicht Sterbliches aufbewahrt. *Iß* und *trink.*

Priesterschaft kann nichts Besseres wissen; sie ist nicht ein Isoliertes – obgleich Kaste, in endlicher Wissenschaft, Kultur des Verstandes, aber nicht der Vernunft. – ὅσιον darum nicht eine Weisheit. – Herodot sagt einmal, er dürfe nicht sagen, mit was sich die Weiber bei einem Feste prügeln, denn es sei

ὅσιον. *Moral: iß* und *trink*, denn du wirst wie dieses . . . [?] Nach dem Essen ein geschnitztes Bild von einem Toten herumgeboten.

(5)

Es kann und ist bei den Orientalen heraus, diese Negation – Poesie des Todes und der Eitelkeit aller Dinge um des Todes willen, – Verachtung des Todes, sowie höheren Zwecks (Mühe und Arbeit ist eitel) – und Genuß des Lebens. – Charakter persischer Dichter, *Hafis* – völliger – poetischer –
Bei Ägyptern wissen wir nichts von Poesie – Herodot [erwähnt] ein Lied, *Linos*, das sie singen, auch die Phönizier. Ich glaube sogar, er sagt, es sei das einzige gewesen, das sie singen – sonst Geschrei, Geheul – poetisch, – ungeheure *Ungebundenheit* des *sinnlichen Genusses*.
– Ausführung: iß und trink und liebe –

(6)

Sphinxengänge – Propyläen vor den ägyptischen Tempeln.
Hirt, Gesch. der B[au]kunst I, p. 30: »Sphinxe bewachten die Zugänge des Heiligen, um die Frommen mit Scheu zu erfüllen.«
Zu vergleichen mit unserem *Glockengeläute*, als Vorbereitung, allgemeine Stimmung.
Glockengeläute ist *Ton*, subjektive Vorbereitung, Stimmung des Innern.

(7)

Livius I. 45.
Servius Tullius führt den Dienst der ephesischen *Diana* ein, deren Tempel von den asiatischen Völkerschaften gemeinschaftlich gestiftet werden soll, um ebenso die Lateiner und Römer zu verbinden.
Dienst der Götter, äußerlich, trocken eingeführt, nicht aus eigner Anschauung und Geist. – Römer ohne Mythologie.

Securi adversus Deos, sagte Tacitus *gegen* die Römer von den Deutschen; – gegen die abergläubischen Römer. *Febris, Pestis*

(8)

wie *Cloacina* waren ihnen Götter. – Davon ist nicht weit zum Teufel. – Jene [sind] nur physische Teufeleien – sie ins Geistige erhoben, so haben wir Teufel.

(9)

Christus, den Menschen vorgestellt, ist noch ein ganz anderes Rätsel als das ägyptische. Dieses ist der Tierleib, aus dem ein Menschenangesicht herausbricht, – aber dort der Menschenleib, aus dem der Gott hervorbricht.

(10)

Es gibt solche, welche die spekulative Erkenntnis der christlichen Mysterien darum hassen, weil sie das Verdienst der Unvernunft verlieren. Der wahre Glaube ist *unbefangen*, ob die Vernunft ihm gemäß sei oder nicht, ohne Rücksicht und Beziehung auf die Vernunft; aber der *polemische* Glaube will glauben gegen die Vernunft.

(11)

Bewußtsein über die Innerlichkeit der Menschen

α) Hexenprozesse

β) Inquisition

γ) Kasuistik

δ) Reformation.

Es ist das Innere, das Herz, worauf es ankommt.

α) Dies Innere [ist das] Böse; – Glauben an dasselbe und Gegenwart im Menschen und Verfolgen desselben.

β) Ebenso Verfolgen des Bösen, – Glauben an dasselbe, in Vorstellungen es setzen in Abweichungen von Sätzen der Kirche.

γ) Alles Bestimmte aufheben – das Gute und Böse, in der Gesinnung – Grund, der sich stütze auf irgendein Kirchliches, suchen

δ) Göttliche Gesinnung wesentlich im Herzen.

(12)

Canova wollte die Kirche, die er in seiner Vaterstadt erbaute, *Gott* weihen. Dies wurde nicht zugegeben – (als *impie*?!). Brahma hat keine Tempel in Indien. Protestantische Kirchen sind Bethäuser. Gotteshäuser: Name im südlichen Deutschland.[1]

(13)

Im Jahre 1764 wurde in Danzig ein neues Gesangbuch gefertigt. Von *Gellert* kamen nur zwei Lieder hinein, und zwar, wie sich das Geistliche Ministerium deshalb ausdrückte, weil er »auch ein Komödiendichter« war.

(14)

In Rußland wurde das Tabakrauchen 1634 bei Verlust der Nase verboten. In Konstantinopel wurde 1610 ein Türke mit durch die Nase gestoßener Pfeife zur Warnung durch die Straßen geführt. – Die Päpste Urban VIII. und Innozenz XII. taten alle in den Bann, die in der Kirche schnupfen würden. Benedikt XIII. mußte 1724 die Exkommunikation seiner Vorgänger zurücknehmen, weil er sich selbst an den Tabak gewöhnt hatte.

(15)

In der Weltgeschichte gilt die Einteilung – wie bei den Griechen und Römern – der Völker in zwei Teile: Griechen und Römer – *und* Barbaren.

(16)

Gottesfrieden – Frieden auf eine Zeitlang, oder an gewissen Orten; Burgfrieden – Anfang von partikul[ärem] Frieden.

(17)

Die russischen Frauen beklagen sich, wenn sie von ihren Männern nicht geprügelt werden – sie haben sie nicht lieb. Dies ist die Weltgeschichte. [Auch die Völker] wöllen die Hundepeitsche.

---

1 vgl. S. 195.

(18)

Über von Kügelgens Bilder

(1820)

Auf der diesjährigen Kunstausstellung in Dresden befanden sich die vier letzten Arbeiten von [Gerhard von] Kügelgen, Brustbilder in Porträtgröße und -format, von Christus, Johannes dem Täufer und dem Evangelisten, und vom Verlorenen Sohn.

Es ist α) die Porträtgröße und -format wohl für einen Christuskopf passend, aber was ein Porträt von den anderen sagen soll, ist nicht abzusehen, vollends [nicht] vom Verlorenen Sohn und Johannes dem Evangelisten, von welchen jener wenigstens kein Heiliger ist.

β) Die Art ihres Ausdrucks und Charakters ist ferner selbst insofern porträtmäßig, als sie nicht sowohl Charaktere, Physiognomien eines anderen Volkes, einer anderen Zeit, einer anderen Welt, in sich ruhende, eigentümliche Gestalten ausdrücken, sondern den *Grundton moderner Gesichtsbildung* zeigen: [der] Blick, besonders [der] Mund und dessen ganze Umgebung enthält eine Ausarbeitung (es ist nicht die technische gemeint) der Muskeln, die[2] moderne Reflexion, geistige Tätigkeit, Empfindung, viel Gedacht-, Gesprochenhaben usw. [spiegelt], die in diese untere Partie des Gesichts, welche bei den Alten ohnehin meist der Bart bedeckte, den Ton einer vielseitig bewegten und durchgearbeiteten Seele, [eines] nach vielen Richtungen und Verhältnissen hingegangenen, an sich haltenden, überlegten und geäußerten Benehmens bringt. Wo bei den Alten kein Bart ist – bei jungen und weiblichen Figuren –, ist die Form der Masoteren einfach, rund, und so die ganze Umgebung des Mundes nicht nur in momentaner Ruhe, sondern so, daß man

2 Ms und Rosenkranz: »daß«

sieht, diese Partie hat das ganze Dasein hindurch geruht. Die modernen Porträts – eines Dürer, Holbein – haben einen Teil ihrer Vortrefflichkeit in diesem geistreichen Fleiß, der in die kleinste Partie hinein den Reflex eines denkenden, betätigten, vielbeschäftigten Lebens bringt. Ihm steht entgegen das Großartige der Bildung der Antike ebenso wie das Einfache, Reine Raffaelscher Figuren.

γ) An Johannes dem Evangelisten, aber vornehmlich am Verlorenen Sohn erscheint der Ausdruck – in diesem der Zerknirschung – als ein Zustand, als eine historische Situation, als ein Momentanes, und der Grundlage der Physiognomie sieht man an, daß sie ganz andere[r] Zustände, des Glücks usf. fähig und jener Ausdruck ein nur vorübergehender sein kann. Von einer büßenden, betenden, knienden Magdalena, auch von einem jungen Künstler, machte eine empfindende Frau die Bemerkung, daß die Buße sie nicht durchdrungen und [daß], wenn sie aufgestanden, sie wieder sein könne wie vorher. In Correggios Magdalena ist diese ewige Tiefe und frommes Sinnen einer edlen Seele vielmehr das Grundwesen, und daß sie leichtsinnig gewesen, liegt *hinter* dem ganzen Charakter ihres Geistes: man weiß es mehr nur sonstwoher, historisch; diese Seite ist das Momentane, ein Fehler, der vergänglich ist, ein Vorübergegangenes.

Dies macht einen Hauptunterschied der großen Meister aus, – das *Ewige, Unvergängliche* in einem Ausdruck, der dies *Ganze* durchdringt, so daß nichts vor und nach, nichts anderes in diesem Charakter sein kann. Correggios Heiliger Franziskus usw., sie *sind* nur dies durch und durch und immer, was sie hier und jetzt sind; – es ist keine Situation, die Situation gibt nicht den Inhalt; sondern [es ist] die Form eines erhöhten, deutlicheren Ausdrucks oder bloß der Äußerung dessen, was sie in allem, durch und durch und immer sind.

Der Unterschied des eigentlichen historischen Stils liegt hierin. Alexander z. B. in einer Situation ist mehr, als was sich in dieser Situation ausdrückt; das Mehr ist sein Ganzes, und die Situation ist eine darin hervortretende Einzelheit – oder

selbst ein Heterogenes, ein Erstaunen, Huld usf. (die Umgebung erklärt dies) –, die sich als ein zugleich Äußerliches und Momentanes auf dem Spiele des Gesichts und [in der] Stellung zeigt, – einem Spiegel, der noch unendlich viel anderes darstellen kann. Aber die Mutter Maria mit dem Kinde oder am Kreuze stehend ist ewig und immer nur dieses; in welche Situation sie auch komme, so behält sie diesen Grundcharakter.

(19)

Idee – reichere Kompositionen – Idee des Künstlers; Friedrich Schlegel –

Gruppierung, Anordnung, Kolorit.

Sinnlich scheußlicher Anblick – Gegenstände: Bartholomäus geschunden – Ochsen aufgeschnitten – s. Sulzer!

Malerei – in neueren Zeiten zum Gottesdienste; Christus am Kreuze – Marienbilder – Gegenstände der Verehrung – Tempelgemälde – bei den Alten mehr Skulptur – Heiligenbilder – Wahrheit und Lebendigkeit – Winckelmann, [*Geschichte der Kunst*] I. Bd. S. 258. Mäßigkeit hierin, – Malerei verführerisch – vornehme moderne Zeit.

Malerei, *forcierte* Stellungen, Abkürzungen – Bernini – Winckelmann, Vorrede S. XXV.

a) Idee – Zeichnung, skizzenhafte, zu gewaltsamen Stellungen; Malerei in Skulptur hineingebracht.

b) Technik – Verdienst der Malerei – Kolorit – Ölmalerei.

Malerei – Handlung für sich verständlich, d. i. durch den Sinn des Gesichts.

Eine Figur steht vor einer andern, sprechend, – nicht verständlich – Worte aus dem Mund herausgehend –

Verkündigung der Maria durch den Engel, ganz bekannt aus der Legende. – Vaterländisch-historische Szene, nicht aus reinem Interesse; – *Bezüglichkeit* auf die *Gegenwart*. – Mythologische und allegorische. Man ist in allem herumgekommen. –

Schlachtenstücke – der Sieg durch Mut, mehr eine Szene als Handlung – Wort und Bezeigung eines Verhältnisses. –

[Sze]nen, christliche – Die Flucht – Huldigung der Drei Könige – büßende Magdalena.

(20)

Musikalische Komposition von *hic, haec, hoc* von [Giacomo] Carissimi, für den Gesang (wird für vortrefflich ausgegeben). Zeichen der Sinnlosigkeit der Musik! Es soll es einer zu malen oder ein Gedicht darüber zu machen versuchen!

(21)

Goethe hat sein ganzes Leben die Liebe poetisch gemacht – sein Werther – (an diese Prosa sein Genie verschwendet). Die Poesie der Liebe hat er in den Orientalen kennengelernt – sein Diwan.

Zur Gesellschaft und Politik

(22)

Geld ist die Abbreviatur aller äußerlichen Notwendigkeit.

(23)

Der öffentlichen Meinung die öffentliche Vernunft *(la raison publique)* entgegengesetzt.

(24)

Morgenblatt. Liter. Beiblatt Nr. 60.

Philos[ophen] überhaupt gewählt – eine nationelle Partei – irgendeine andere auf die öffentliche Meinung wichtig wirkende Tendenz den andern gegenüberzustellen. – Von jenen wenigen auf Universitäten wie in sicheren Irrenhäusern eingesperrten philosophischen Narren nehmen weder die Tribunen noch die Presse, am allerwenigsten aber das eigentliche Volk irgendeine Notiz. – Denktier –

(25)

Morgenblatt 1827, Liter. Bl. N. 89.

Walter Scott [sagt im *Leben Napoleons* von den] Ursachen und dem Zweck der [französischen] Revolution: »Der Himmel zur Strafe der Sünden Frankreichs und Europas, und um dem menschlichen Geschlecht eine große Lehre zu geben, überließ die Macht und Gewalt solchen Menschen, die nur die Werkzeuge seiner Rache und seiner geheimen Absichten waren.« –

Wie? Wenn die Sünden Frankreichs und Europas so groß waren, daß der *gerechte Gott* die furchtbarste Strafe über den Weltteil verhängte, so wäre ja die Revolution *notwendig* und kein neues Verbrechen, sondern nur die gerechte Züchtigung alter Verbrechen gewesen. – Anmaßende Phrasen, die kaum einem Kapuziner, der seine Unwissenheit beschönigen will, nachgesehen werden könnten! Ebenso unbekannt scheinen ihm auch die charakteristischen Grundsätze zu sein, die das Wesen der Revolution bezeichnen und [die ihr] ihre fast unermeßliche Macht über die Gemüter geben.

»Das geistreichste Volk Europas«, heißt es (Vol. I, p. 47), »ließ sich durch die gröbsten Täuschungen, durch die verderblichsten Grundsätze verführen.« – Seichter Kopf!

(26)

Der heutige Adel ist gerade in der Regel *nicht* aus den alten, freien *Grundbesitzern,* vielmehr meistenteils aus den kaiserlichen, königlichen, herzoglichen *Lehensleuten* hervorgegangen. Mußten doch jene freien Grundbesitzer selbst Lehnsleute werden, wenn sie einige Bedeutung behalten und nicht völlig unterdrückt werden wollten.

(27)

Vis à vis vom Adel sind die Höfe *magnifique* gewesen, haben den Adel um sich versammelt und ihn ruiniert.

Nun *vis à vis* vom Reichtum – der Banquiers – sind die Höfe, Fürsten in Kleidung usf. einfach geworden, weil der Reich-

tum Kleidung, Schmuck der Frauen, Wohnung, Fêten ihnen gleichmachen kann. Demselben Reichtum gegenüber können die Höfe steif, voll Etikette sein. Diese wird verlacht, und die Hofschranzen werden als Knechte, als Zierate angesehen, *qui s'avilissent en y mettant un prix.*

(28)

Gewerbefreiheit heißt heutzutage das Gegenteil von dem, was ehemals Freiheit des Rechts einer Stadt, Gemeinde, Zunft [hieß] – Freiheit des Gewerbes [war] das Privileg, das ein Gewerbe hat. Jetzt Freiheit des Gewerbes: daß ein Gewerbe *kein* Recht habe, sondern [daß man es] mehr oder weniger ohne alle Bedingung und Regel ausüben könne.

(29)

Korporationen, Kollegien sind viel strenger im Abschlagen als Individuen. Unterschied der kollegialischen Verfassung und der persönlichen Responsabilität. Sosehr die letztere energischer sein kann, besonders anfangs, so sehr stumpft sich ihre Kraft ab. Das Individuum soll wie ein Edelmann regieren, als eine selbständige, auf sich ruhende Persönlichkeit. Aber das Individuum als bloß besonderes ist in mannigfaltiger Abhängigkeit; – dieser, jener kann oder wird können ihm schaden. Abschlagen erscheint als persönliche, individuelle Sache, und es ist in der Tat mehr oder weniger Zufälliges darin.

(30)

In England ist der Preis des Getreides und der Pachtungen der Ländereien seit 50 Jahren um das Dreifache gestiegen und der Preis des Tagelohns für Feldarbeit derselbe wöchentlich geblieben.

(31)

London, 5. 2. 28:
Das neue Ministerium kann dem *König* das Oberhaus verschaffen, aber kann machen, daß er das Unterhaus verliert, und wo ist dann *sein* Gewinn? – Die englische Aristokratie

versucht das Wagestück, die *Regierung* von dem Volke zu trennen; sie ruft zu dem verhängnisvollen Streit des Patriziats und der Plebejer auf.

(32)

Kriegspartei in Frankreich.
– offen nur napoleonische Politik – nicht Gesinnungen, Tugenden der Fürsten. Deren Intentionen, Persönlichkeit. – Dies ist ein scheues Feld, – Feld der Scheue, – eben darum Kabinettssache, nicht öffentlicher Debatten. – Plumpheit (wie in den Diskussionen Mauguins), keine Rücksicht darauf – oder schales – (heimlich Waffen zukommen zu lassen), – nur Macht, Gewalt –
Am meisten Intrigen noch bei Ministern – unter Direktorium, – Fürst nur *ein* Gegenstand der Intrigue – ist am offensten, wird bekannt, manifestiert sich – wo ein Seitenwind herkommt. *Entier* – deutsch Totalität – heißt eigensinnig; *systématique* einseitig. Keines von beiden, im Ganzen sich von den Umständen regieren lassen.

(33)

Renoncierung, große Verfassung zu früh (Kaiser Josef II) – zu spät Ludwig XVI.
Sitzung vom 21.–23. Juni [1789 in Paris] – Polen Verfassung 1793 oder 94. – Dem Könige eine Autorität einräumen. Fleuve royale – Charles X. [von Frankreich] die Ordonanzen 29. Juli [1830] zurückgenommen; – *ihr habt jetzt, was ihr verlangt* –

(34)

Die legislative Versammlung. König als Madame Veto verspottet; das erste war, die *Charte* [*constitutionnelle* vom 9. 8. 1830], Konstitution in Frage zu stellen; aus legislativer in konstituierende Versammlung; –
α) dieses Prickeln, Jucken (démorganison) auch jetzt –
β) notwendig, obschon Zusammenhang des Übergangs in die

Charte substantielle – empiéter d'un pouvoir sur l'autre – Cormesin [?] – Primär-Versammlungen – das Programm vom Stadthause von vorne anfangen –

(35)

Pariser Bühnendichter protestierten gegen das Polizeiverbot, eine Tragödie »Marschall Ney« zu geben; regieren, in *diesem* Fall, die *allgemeine* Konsequenz ziehen, – da *könnte* man ja –

(36)

Die *badische* Kammer der Ständeversammlung hat aus dem Preßgesetz den Artikel gestrichen (– einstimmig?), der Strafe setzt auf Schmähung gegen die Fürstliche Person, Prinzen, Angehörige des Hauses; – bei den guten Badensern soll es nicht vorkommen.

Nachahmung – Solon nicht auf Vatermord –

Jenes zweideutig, keine Gewährung in dem Charakter der Badenser. – Dahinter [könnte] stecken eine Gestattung in demokratischen respektlosen Zeiten.

(37)

15. Februar 1831. Totenfeier des Herzogs von Berry in der Kirche St. Germain.

Die Anwesenden waren etwa 200. (Diese heißen nirgend das Volk – aber l'Auxerrois.) Das *Volk* warf später dem Pfarrer die Fenster ein. – Am 15. war das *Volk* am Abend nach dem erzbischöflichen Palast gezogen und hatte dort alles zertrümmert. Am 16. morgens drang das *Volk* in Massen in die Kirche St. Germain und zerstörte alles darin. – Das *Volk* rief dabei: es lebe Ludwig-Philipp. Als alles vorüber war, gab *das Volk* den Aufforderungen der *Nationalgarde* nach und zerstreute sich. (Die Nationalgarde ist nicht mehr das Volk; – es scheint, auch die Nationalgarde hat Respekt gehabt vor dem *Volke* – und alles geschehen lassen, – erst *nachdem alles vorüber* war, sind die Aufforderungen der Nationalgarde eingetreten oder dann erst befolgt worden.)

(38)

Mandat der Deputierten.

Selbst[ändigkeit] wie in manchen Städten die Kinderwärterinnen oder auch sonst Domestiken, – wohl angenommen von der Herrschaft. – Aber keine Instruktion, sondern ein Amt, selbst nicht nur seine Rechte, über die sich nicht dingen (nicht nur Deputierte machen sie ohnehin sich selbst) läßt. Ebenso Pflichten gegen den Willen und zum Trotz der Eltern – wohl das Formelle des Annehmens, aber sonst nicht in ihrem Dienste, sondern im Dienste ihres Amtes –

(39)

Deputiertenkammer – äußerst naiv, sehen auf Qualitäten (Kategorien) – bei den Pairs, aber nicht bei sich selbst.

(40)

14. oder 15. 10. 1831.

In Deputiertenkammer Amendement von Moosburg bejahend entschieden; Vermögen Bedingung der Pairswürde – zugleich Mitglied des Departemental Conseil. *(Die Kategorien der Pairs-Bedingungen wären ein ganz gutes Gesetz für eine Deputiertenkammer.)*

Clôture – dies Geschrei ist eine Insurrektion – mußte nun mit sehr großer Majorität beschlossen werden können; eine listige, aufmerksame, berechnende, auf Zufälle spekulierende Minorität ist aufmerksam auf die Anzahl der Anwesenden ihrer Partei, übersieht ihre Scharen; wenn Zufall, Ermüdung viele der entgegengesetzen entfernt hat, schreit sie Clôture. – Im englischen Parlament – Manöver – fortschwätzen, bis vertagt, die nahen Parteimänner herbeigerufen werden konnten; – geschwind Boten ausgeschickt –

König, Pairs – Nicht den künstlichen, gemachten – *factice* Kasualitäten nachgeben –

(41)

Nr. 241. Preußische Staatszeitung 1831.

Belgische Lüge; – was man seinem Publikum bieten kann. (Preßfreiheit – ob es erlaubt, das Volk zu täuschen.) Französischen Blättern dies nachgeschrieben. Absichten, magistraler Ton des Richtens; – sagen, was das Innere der Individuen und deren Handlungen, nicht der Taten war – hier das Feld ganz frei –

In der Phantasie unmöglich, Fakta als solche, d. i. Prosa aufzufassen, – so Franzosen nach Zweck, Leidenschaft, Interesse des Augenblicks, – ganz nur in solchem Sinn.

(42)

[Preußische Staatszeitung 1831] Nr. 242: [König] Leopold [von Belgien] verlangt den längeren Aufenthalt französischer Truppen in Belgien. – Dem Papst wurde dies nicht zugestanden. – Die Lüge – preußische Armee in Belgien, – auch Messagers Schimpfen gegen Preußen; – nur Kaptation der Popularität.

(43)

August 1831.

Preßfreiheit: In Berlin werde von der Zensur nicht erlaubt, Schriften herauszugeben, die sich gegen die Kontagiosität der Cholera erklären. Staatsanstalten dagegen, – zunichte gemacht, – Überzeugung von Leidenschaft und Interesse ergriffen, – zur Widersetzlichkeit berechtigt, – Grund berechtigt.

Varia

(44)

Hölty: Was ist der Mensch? – A rechter Uchse!

Die Ägypter: Was ist der Gott? – A rechter Uchse.

(45)

»Leben und Meinungen« ist ein vormaliger guter Titel gewe-

sen; denn [. . .] die Menschen scheiden sich in diese drei Klassen: die ein Leben haben und keine Meinungen, – andere, die nur Meinungen haben und kein Leben, – und solche, die beides haben, Leben und Meinungen. Welches die selteneren sind, [sind] die letzteren, dann die ersteren, – die gewöhnlichsten sind wie immer die Mitte.

(46)

Schüchternheit der Kinder – ob Folge einer schlechten Erziehung? Was liegt Ungezogenes darin?
Warum das Gedächtnis des Kindes früh üben? – Um etwas zusammenzubringen. – Vorstellungen zusammenbringen und halten – Hauptmoment in Erziehung – Hauptgewöhnung, – bei einer die vorhergehende vergessen.

(47)

Die *lateinische Sprache* [wurde] ehemals in zwei Hauptgesichtspunkten in den Schulen getrieben:

1. der Sinn und Inhalt der Schriftsteller, Cornelius Nepos, Curtius, Julius Cäsar, Cicero, Tacitus, Horaz und derjenigen, die eine Hauptsache – Inhalt passend für die Jugend – edle, einfache, feste Gesinnungen und Handlungen – Grundsätze der Sittlichkeit, des Staatslebens in ihrer naiven Nähe und Allgemeinheit vorgestellt [haben];
2. als Sprache nach allgemeineren Regeln der Grammatik, α) *Regel*, das Besondere unter das Allgemeine subsumieren – Vorteil der lateinischen Sprache gegen das Griechische z. B., – so feste allgemeine Regeln, plastisch, lapidarisch – einfacher Bau der Sätze und Perioden – Sinn des Gehorsams, rechtlichen Verfahrens – feste Regel, und Handeln daran, ohne Ausnahmen, Reflexionen, Willküren – Ausreden usf. β) Nach diesen Regeln hatte der Schüler seine Aufsätze zu machen, – nicht danach, daß eine Form, Flexion, Konstruktion usf. auch gefunden wäre.

Die Verfeinerung des lateinischen Sprachstudiums (durch Holländer und Engländer vorzüglich; Drakenborch und

Ruhnkenius [haben] darüber gestritten, ob *simulac ego, perinde ac ego* richtig, zuletzt ausgemacht: *simulatque ego*, und überall danach zu korrigieren – so eine Menge Feinheiten, d. i. *Besonderheiten*) – damit [wurde] die Natur des lateinischen Sprachstudiums als Bildungsmittel zur *Zucht* ganz verändert.

(48)

Spanier und *Italiener:* sind unbefangen, was sie sind – wollen nichts anderes sein, sich zu nichts gemacht haben – bei ihnen das Naturell überwiegend.

Spanier bringt etwas Bewußtsein seiner Würde hinein.

Italiener legt seine Individualität hinein.

Franzosen, Engländer und Deutsche: Bei Franzosen und Engländern das Temperament nicht unbefangen. – Bei Deutschen Charakter, – dazu gemacht.

Franzosen: Eitelkeit – Meinen – macht sich zu was – und *allgemeine Meinung*; nicht ob an und für [sich] recht, sondern *opinion*, was allgemein gilt. Nicht *lächerlich*, weil dies gegen die Meinung ist. – *Fröhlichkeit* witzig, geistreich. Letztes Wort.

Engländer: macht sich *zu sich* einen Charakter. Zu besondere Meinung – Partei und Meinung subjektiv; – vor sich selbst, wie sie wollen; heißen dies Freiheit. *Fröhlichkeit* roh.

Deutsche – denkend – zu seiner besonderen [Meinung], welche *vernünftig*, allgemeingültig, an und für sich sein soll – nicht bloß, weil sie gilt, sondern sein Gewissen gerechtfertigt. – Fröhlichkeit *steif*, pedantisch, feierlich.

(49)

Moralität des Essens und Trinkens.

Wenn der Mensch einmal dahin gekommen, daß er es nicht mehr besser weiß als andere, d. h. daß es ihm ganz gleichgültig ist, daß die andern es schlecht gemacht – und ihn nur dies interessiert, was sie recht gemacht –, dann ist Frieden und die Affirmation in ihn eingetreten.

(50)

Wie Reihen von Gestalten in der Natur – so an der Seele Reihe von *Zuständen* und bloßen *Seiten*.

Es bleibt *eine* individuelle Seele – Zustand (am Wasser) fest, flüssig; Dampfform auch Zustand, aber äußerlich. Auch *Lebendiges* – Altern.

(51)

Das schmeckende Ding – der schmeckende Mensch: Schmecken sowohl aktiv als passiv, in Einem das Subjektive und Objektive des Empfindens.

(52)

Aufgeben, wie Aufheben, doppelsinnig: α) *Auf*geben – es als verloren, vernichtet betrachten; β) [Auf*geben*] – eben damit aber zugleich es zum Problem machen, dessen Gehalt nicht vernichtet ist, sondern der gerettet und dessen Verkümmerung, Schwierigkeit zu lösen ist.

(53)

Charakteristisch: Wille*n* – ebensowohl als Wille.

(54)

Ein großer Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu explizieren.